











فلاسفہ بزرگ

پہلی کتاب

پہلی کتاب: فلسفہ بزرگ



فلاسفہ بزرگ

---

# کیمیائے حیات

تألیف: آندره بکر سون

ترجمہ: کاظم عمادی



---

چاپخانہ سرادران مردین



---

حق چاپ برای مترجم محفوظ است

## زندگی

گوتفرد ویلهلم لیبنیتس<sup>۱</sup> در اول ژوئیه ۱۶۴۶ در لیبزیک<sup>۲</sup>، دنیا آمد و در ۱۴ نوامبر ۱۷۱۶ در هانوفر<sup>۳</sup> درگذشت.

زندگانش با فعالیت های گوناگون سپری گردید و بعنوان يك عالم معقول و ریاضی دان و روانشناس و مورخ و حقوق دان و سیاستمدار و مهندس و زبان شناس از تمام علوم و معارف انسانی کسب اطلاع نمود هر چند خوابوده اش اصلا از نژاد اسلاو بوده و نامش بزبان آلمانی همبایستی لیبنیتس نوشته شود ولی املائی کنونی اسم او لیبنیز است و خودش بهر دو صورت امضا میکرد.

لیبنیتس فرزند حقوق دانی بود که در دانشگاه لیبزیک علم اخلاق نیز تدریس میکرد تحصیلات مقدماتی خود را مانند همه همسالان خود با انجام رسا و لیبی روحیه او بویزه با خواندن کتابهای کتابخانه پدرش تکوین گردید ار همان آغاز جوانی زبان لاتین و یونانی را فرا گرفت و آثار افلاطون و ارسطو و ویرریل را خوانده و از طرز فکر و سبک اشای آنها استفاده برد و سپس فلسفه و علم الهی اسکولاستیک را تحصیل نمود و دریافت که «در ریسر این کود اسکولاستیک طلای ناب پنهان است.»

پانزده ساله بود که بحواندن آثار فلاسفه جدید مانند بیکن، هوبس گالیله و دکارت برداحت و ذوق او بتدریج بجانم ریاضیات گرا آمد

با ایسپه وقتی بدانشگاه لیبزیک وارد شد فلسفه دل بست و در ۱۶۶۳ پایان نامه خود را در باب «اصل فردیت» نوشت و پس از فراغ از

---

۱-Gottfried Wilhelm Leibniz ۲-Leipzig ۳-Hanovre.

تحصیل به ینا<sup>۱</sup> رفت تا دروس اهرارویگکل<sup>۲</sup> ریاضی دان را دنبال نماید و برای فلسفه در پی قوانین ترکیبی نظیر ترکیبات ریاضی و بهمان قطعیت آنها برآمد و افکار خود را در کتاب «مطالعه در فن ترکیب» بمعرض انتشار در آورد (۱۶۶۶) و سپس به آلتدورف<sup>۳</sup> واقع در نزدیک نورمبرگ رفت و در آنجا بدرجه دکتری در حقوق که بععل نامعلومی نتوانست این عنوان را در ینا تحصیل نماید، نائل گشت.

در این اوان در نورمبرگ وارد انجمن روزگروا که علوم سحر و کیمیا میپرداخت گردید و از این پس بعلم شیمی دلباخت و در همه عمر دلبستگی خود را باین علم ادامه داد

همچنین در نورمبرگ بود که با بارون دو بوآبورگک<sup>۴</sup> مشاور قدیمی منتخب هایانس<sup>۵</sup> و سیاستمدار متنفذ وقت آشنائی یافت و این دو خیلی زود با یکدیگر صمیمی و مانوس گردیدند ولیستیس با مساعدت دوست خود بزنگانی سیاسی قدم نهاد و بحوادث بزرگ سیاسی ذی علاقه گشت و یادداشتهایی در باره مسائل امنیت داخلی و خارجی آلمان تنظیم نمود. در ۱۶۷۰ سمت مشاور دیوانعالی انتخابیه هایانس برگزیده گشت لیبنیس در ۱۶۷۲ تحت این عنوان بمأموریتی اعزام پاریس گردید تا مگر لوئی چهاردهم را مصمم کند که مصر را تسخیر کرده و دولت عثمانی را براندازد و اروپا را از شر مهاجمات بربرها آسوده نماید و از طرفی امیدوار بود که چنانچه نقشه اش عملی گردید لوئی چهاردهم را از کار بردن قدرت بطامی خود بر علیه آلمان مصرف سازد و بعشه خود را در طی

۱-Iéna ۲-Ehrard Weigel ۳-Altloit

۴- baron de Boinebourg ۵-Mayence

يك یادداشت مفصل با دلایل و مدارك كافی تشریح نمود و در آن لزوم مداخله در مصر را ثابت کرد و شرایطی برای تسهیل پیروزی ارائه نمود سرانجام نقشه او مردود گردید اما اقامت او در پاریس که سه سال بطول انجامید زیاد هم برای وی بی ثمر نبود در این مدت در بزرگترین کانون معمولی عصر بسر میبرد و با چند تن از بزرگترین دانشمندان زمان آشنائی بهم رساند. از آن جمله با آربو<sup>۱</sup> مذاکرات مفصل در باره فلسفه و علم معقول بعمل آورد و با هویژس<sup>۲</sup> کار کرد و آثار پاسکال را مطالعه کرد این ماههائی که در پاریس گذراند تأثیرشایان توجهی در او بخشید. کونوفیش<sup>۳</sup> در تاریخ فلسفه خود مینویسد « اگر او يك نویسنده و -رانسوی از کاردر نیامده بود نمیتوانست يك نویسنده اروپائی قرن خود بشود. در پاریس بود که يك ریاضی دان درجه اول بعلم رفت و با اوضاعی که آن ایام حکمفرما بود او نمیتوانست در آلمان بچین مقام شامخی ناقل شود. »

در این عصر (۱۶۷۶) بود که کشف بزرگ ریاضی او، یعنی حساب دیفرانسیل<sup>۴</sup> بصورت عمل درآمد و همین کشف او را در عداد یسکی از بزرگترین ریاضی دانان در آورد اما پیش از او نیوتن بچنان کشفی نائل آمده و از ۱۶۶۵ روش نوینی در حساب اختراع کرده بود اما از يك نظر حساب او با حساب لیبنیتمس معايرت داشت. در نظر او تغییرات توابع<sup>۵</sup> با حرکت اجسام مقایسه میگردید و تصور سرعت هبنای محاسبه او را تشکیل

۱ - Arnauld - معروف بآر بوی کبیر عالم الهی فرانسوی (۱۶۶۱-)

۲ - Huygens - فیزیک دان و هندسه دان و منجم هلندی و عالم تحقیقات معینی در باره انعکاس نور وی مرر قاصك ساعت را برای تنظیم حرکات آن اختراع نمود (۱۶۹۵ - ۱۶۲۹)

۳-Kuno Fischer ۴-calcul différentiel ۵-fonctions

میداد لینیتس تصور فلسفی را اساس قرار داده در صورتیکه تصور مفادیر بی‌بهایت خرد را مداخله داده بود .

بارون دو بوانمورگک و ژان فیلیپ منتح مایاس هردو در ۱۶۷۶ در گذشتند و لینیتس چون دیگر علاقه‌ای بمایانس در خود احساس نمی‌کرد بتقاضای دوک دو برو و سوویک لوسورگک<sup>۱</sup> پاسخ مساعد داد و شعل کنابداری را در هانور پذیرفت . پس پاریس را ترک گفت اما پیش از اینکه آلمان باز گردد سفری به لندن کرد و در آنجا با کولیس<sup>۲</sup> همدسه دان و دوست نیوتن ملاقاتی کرد و در امستردام نیز با اسپسورا چندین مصاحبه بخصوص درباره متافیزیک بعمل آورد

در مدت چهل سالی که بعداً بزیت ، لیبیتس دیگر تقریباً هانور را ترک نگفت چرایکه برای جمع آوری اسنادی در باره خاندان برنسویک که مأمور نوشتن تاریخ آن بود و برای مأموریت‌های سیاسی بمسافرت‌های کوتاهی اقدام می‌ورزید

آلمان و ایتالیا را در مدت سه سال سیاحت و کتابخانه‌ها و آرشیوهای آنجا را کاوش کرد و در ۱۷۰۱ انتشار اسنادی را که جمع آوری کرده بود آغاز نمود و اسناد آنها از ۱۷۰۱ تا ۱۷۱۱ بطول انجامید ولی کار شخصی که میخواست از روی این اسناد انجام دهد با تمام ماند

لیبیتس در ۱۷۱۱ ببرد پتر کبیر تر از روسیه باریافت تا طرح یک سازمان هندی و اخلاقی برای روسیه را باو پیشنهاد نماید و سپس بخواهش امپراتور اتریش بوین برد اورفت و در دربار این شهر یار بود که با پرنس

اوزن دوساوا<sup>۱</sup> ملاقات کرد و مواد شناسی<sup>۲</sup> را برای او برشته نگارش در آورد

این دوره ارزندگایی لیمینیتس که بوترو<sup>۳</sup> آنرا دوره اخذ نتیجه میامد دوره ایست که در خلال آن اندیشه‌های بزرگی را که طی اقامتش در مایانس و بخصوص هنگام اقامتش در پاریس در مغز او حطوور کرده بود توسعه داده بصورت عمل در آورد و این اندیشه‌ها بویژه در زمینه فلسفه بود که پانزده سال اخیر عمرش را وقف آن گردانید و در واقع غالب آثاریکه مادر پایان این کتاب خلاصه‌ای از آنها را نمل خواهیم کرد محصول همین دوره میباشند

هنگامیکه لیمینیتس پس از اقامت در وین بهانور بازگردید متوجه گشت که ارقدر و اعتبارش بسی کاسته گردیده و با ایهمه بسفارش او بود که فردریک اول پادشاه پروس آکادمی علوم برلن را تأسیس کرد و همو بود « که پیوسته با تمام قوا در راه توسعه وحدت اخلاقی و تمدن در سراسر آلمان میکوشید »

اما پرسس سوئی که حامی وی بود در ژوئن ۱۷۱۴ درگذشت پرنس منتخب ژورژ پادشاهی انگلستان منصوب شده عازم لندن گشت و وزیر او برشتورف<sup>۴</sup> رخصت بداد که لیمینیتس همراه پادشاه بلندن رهسپار شود

واگبیتی بیماری رفته رفته لیمینیتس را زمین گیر میگرد و نقرس شاهه‌های او رسید چنانکه در یک بحران سخت مرص بتاریخ ۱۴

۱-prince Eugène de Savoie ۲-Monadologie  
۳-Boutroux ۴-Bernstorff .

نوامبر ۱۷۱۶ در گذشت و بدون هیچگونه تشریفات<sup>۱</sup> و بیشتر بصورت يك نفر راهزن تا بمنزله مردی که مایه افتخار میهنش بوده « بخاك سپرده شد. فقط آکادمی علوم پاریس از زبان منشی خود فوتنل<sup>۱</sup> از او تجلیل نمود بوترو میگوید: « سبك فکراو را دو چیز مشخص میگرداند در وهله اول او چنانکه خود میگفت « يك نفر خود آموزی » بود که در اشیاء عمیقانه تراز حد معمول رسوح میکرد تا چیز تازه ای در آنها کشف نماید. در وهله ثانی در آثار دیگران چیزهایی را میجست که بندرد حفظ شدن میخورد، نه چیزهایی که درخور سررانش و مذمت بود و این استعداد معنوی او شاید بستگی بیک استعداد اخلاقی داشت و آن عبارت از این بود که هر چیز را از جنبه خوب آن بنگرد منشی اش اکهارت<sup>۲</sup> میگفت: (او همه چیز را از جنبه خوب آن میگریست)

« نبوغ لیبنیتس در فکر حلاق و روح سارش پذیر اوسب که یکی نیروئی است که میافریند و دیگری قانونی است که فرمان میدهد. او ج-وهر فردی است که خود همه چیزها را صاف میکند تا اینکه بسا نگاه روشنی هماهنگی عمومی را تماشا کند »

## فلسفه

I - هنگامیکه دکارت بسن «تمیز» رسید به بیهودگی تحصیلاتی که کرده بود پی برد و بر آن شد که خودش بجهتجوی حقیقت بر حیزد بی آنکه خود را با سنن و شعائر گذشته سردرگم سازد. از این رو يك تمه در برابر مسائل موضوعه ع-رض وجود نمود و تنها بنیروی عقل و بینش خاص خود بحل آنها همت گماشت

دیدگاه لیبنیتس بکلی باوی تفاوت داشت و او معرفت‌های پراکنده در جهان را ناچیز نمی‌انگاشت و بر عکس معتقد بود که اینها محتوی مقدار زیادی از حقایق هستند. اما این حقایق را ما نه میتوانیم بشناسیم و نه آنها را انکار بنسیم ما در قبال معرفتی که از طرف نسلها فراهم گردیده مثل تاجری هستیم که مغازه او پر از کالا است اما فاقد يك دفتر ترتیب است و یا مثل محققى هستیم که در کتابخانه آشفته و بی فهرستی بکار میبرد و ازیم پس کار قرون گذشته را كوچك نیا نگاریم. تقریباً تمام متفکرین در آنچه تصدیق کرده‌اند حقیقت گفته و در آنچه انکار ورزیده‌اند بخطا رفته‌اند. باتعمق پی‌درپی در عقاید مختلف آنان فلسفه‌ای بدست خواهد آمد که از تمام فلسفه‌های آنان برتر خواهد بود زیرا که این فلسفه ترکیبی از تمام حقایقی خواهد بود که آنان کشف کرده‌اند

بهمین جهت شایسته است بدو عملی که فرانسیس بیکن بدانها اشاره کرده اقدام ورزیم: یکی اینکه بیلانی از آنچه اکنون در دست داریم و میتوانیم آنها را تحصیل شده انکاریم ترتیب دهیم و دیگر آنکه روشی کشف نماییم که دسترسى ما را بماورای آنچه میدانیم میسر سازد



و بتوانیم حقایق جدید و دستورالعمل‌های تازه‌ای از آنها استخراج نماییم در پرتو این اندیشه‌ها است که لیبیتس در مسائل منطق بتفکر پرداخته و به تبعاتی اقدام ورزیده که با آنکه نا تمام مانده ولی باز هم بدعت فوق‌العاده طبع و یک نوع پیش‌گویی از آنچه منطقیون معاصر یافته‌اند از آن پیداست برای یافتن سوزنی که در کف اطاق گم شده باشد دو طریقه عمل وجود دارد: یکی اینکه از روی تصادف اینسو و آنسو چشم بیاندازیم و فقط بشانس امیدوار باشیم و دیگر اینکه کف اطاق را بعدهای از مربع‌های کوچک تقسیم کرده سپس یک یک مرعها را بانظم و ترتیب و ارسی نماییم. با شیوه اول خطر اتلاف وقت و زحمت در بین است و با شیوه دوم حتماً به نتیجه خواهیم رسید. در هر شیوه تحقیق نیز وضع بر همین منوال است.

و اگر بخواهیم چیزی را بیابیم باید از بهترین لوازم ممکنه یاری بجوئیم و لیبیتس ما را بتپیه چنین آلات و لوازمی میخواند آنچه در این قسمت از آثار او جنبه باردار در مجموعه‌ای از ملاحظیات شایان توجه در باره طبیعت تصورات<sup>۱</sup> از یک سو و در باره اصول جبر و مقابله از دیگر سو است

لیبیتس انواع مختلف تصورات را بدینسان تعریف میکند:

- ۱- تصورات بسیط، این تصورات غیر قابل تجزیه و غیر قابل تعریف هستند
  - ۲- تصورات مرکب: این تصورات از تصورات بسیط ساخته میشوند:
- اما بعضی شامل دو و بعضی شامل سه و یا چهار و یا بیشتر از این تصورات

هستند . و همه قابل تعریف هستند چونکه تصویر عناصر مرکب آنها را معین کرد. (۳) تصورات مرکب بنوبه خود بتصورات تاریک و تصورات روشن تقسیم میشوند . تصورات تاریک هستند در صورتیکه وافی نباشند برای اینکه ما بتوانیم طبیعت شیئی را که معرفی میکنند تشریح سازیم . مثال . اگر حیوانی را در پیشه‌ای مشاهده کنیم و نتوانیم بگوئیم این چه حیوانی است تصور ما تاریک است . تصورات درعکس این حالت روشن هستند . (۴) از طرف دیگر تصورات روشن یا مبهم و یا نارز هستند : مبهم اند در صوریکه تجزیه و تحلیل آنها تشخیص عناصر مرکب آنها را جهت ما میسر نسازد و درعکس این حالت نارز هستند . (۵) برخی از تصورات نارز را باید تام و برخی دیگر را ناقص ناهید . تصورات نوع اول که فوق العاده نادرند تصوراتی هستند که ما تمام عناصر آنها را میشناسیم و این تصورات در ریاضیات یافت میشود تصورات نوع دوم تصوراتی هستند که هاجری از عناصر آنها را تشخیص میدهیم

اینها بود اساس و مبنای تفکرات منطقی لیبیتس . نخستین کارها اینست که فهرست جامعی از آنچه میدادیم فراهم سازیم و در دست داشتن چنین فهرست امر تحقیق را برای ما بی اندازه آسان میسازد . و منظور لیبیتس این بود که از طرفی بترتیب حروف الفباء و از طرف دیگر به ترتیب موضوعات سیاهه‌های مفصلی تنظیم شود که در هر دم جوینده بتواند بدانها رجوع نماید .

۱ - سیاهه ای از تصورات بسیط که تصورات مرکب از آنها ساخته میشود ، تصوراتی که فاقد تعریف هستند زیرا نتیجه هیچ ترکیبی نیستند و با اینهمه این تصورات کاملاً نارز هستند چه روح آنها را با یک نظر درک

میکند و اینها عناصر اولیه هستند که بکمک آنها و تنها بکمک آنها خواهیم توانست سایر تصورات را بفهمیم .

۱- يك رشته از سیاهه‌هایی که شامل تصورات مرکبه از دو یا سه یا چهار تصور بسیط میباشند . در این سیاهه میبایستی تعریفات دقیق این تصورات، یعنی تصورات بسیطی که از آنها این تصورات ساخته شده و روابطی که بین آنها موجود است شامل باشد .

۳- يك فهرست کلی از تمام اصول موضوعه ای که در علوم مورد استعمال است : اصول موضوعه فوق العاده کلی مانند اصول مساوات<sup>۱</sup> و علت کافی<sup>۲</sup> اصول موضوعه خاص مانند اصول موضوعه هندسه و اخلاق و طبعاً باید عدده این اصول موضوعه را به حد اقل تخفیف داد .

۴- يك سیاهه کلی از حقایق بزرگی که تا کنون بر اثر تجربه و اثبات رسیده ، حقایق جزئی و حقایق کلی که در پر تو مشاهده و تجربه بنا بر روس بیکن بدست آمده .

اما هواد و مصالح به تمهائی کافی نیست . بلکه باید راه بکار بردن آلات و ادوات ضروری را نیز دانست . بهمین جهت است که لیبنیتس بروشپائی خاطر مشغول داشته که پیشینینانش آنها را زیاده از حد ستوده اند.

۱- Principe d'identité - اصل مساوات یا اینهمای یعنی هر استدلالی بر میگردد نایکه میان دو جمله يك قصبه حکم مساوات کنیم و بگوئیم این همان است متلا وقتی میگوئیم انسان حیوان ، ناطقی است حکم میگوئیم مساوی بودن انسان با حیوان ناطق و میگوئیم انسان همان حیوان ناطق است

۲- Raison suffisante - لیسنیتس بر خلاف دکارت معتقد بود که تنها بعلمت فعلی اکتفا نمیتوان کرد بلکه باید به یسیم فلان امر چرا چنین واقع شد و قسم دیگر واقع شد با آنکه ممکن بود شود زیرا دهن انسان ترجمح بسی مرحح بسی بدیرد و هیچ چیز تا واح شود موجود میشود لیه یس علتم ترجمح راعلمت کافی یا علت موجب نامیده

از روش دکارت انتقاد میکند و میگوید روش او شبیه سفارشهای آن کیمیا دانی است که بشاگرد خود میگفت: « آنچه را باید برداری بردار، آنچه را باید عمل کنی عمل کن. آنچه را خواسته باشی بدست خواهی آورد. » او فقط دو چیز را فراموش نکرده یکی نشان دادن آنچه را باید برداشت و دیگری طریقه عمل در هر مورد. دکارت نیز همان اشتباه را مرتکب گردیده: « جز آنچه بنظرت بدیهی میرسد بپذیر. » اما چه کسی بمن اطمینان خواهد داد که آنچه بنظر من بدیهی است مسلماً همچنان باشد، آیا بدیهیات غلط وجود ندارد؟ این بدیهیات را از بدیهیات صحیح چگونه تمیز باید داد؟ « موضوع را بهمان اندازه اجزائی که لازم است تقسیم کن. » اما فلان موضوع را بچه اجزائی باید تقسیم کرد؟ « استقصاها و باز دیدهای لازم را انجام ده » اما چگونه خواهیم دانست که استقصاهائی که من انجام میدهم همان هائی هستند که مناسب برای انجام دادن میباشند؟ با چنین قواعدی حقیقتاً خیلی پیشرفت میکنیم! گفتار در روش دکارت بما خیلی الماس وعده میدهد و حال آنکه جز ذغال پست و سیاه حاصلی ببار نمیآورد.

روش تجربی آنطور که بیکن طرح ریزی کرده بنوبه خود بسیار ناقص است و این روش نمیتواند وجوب هیچ قضیه ای را ثابت کند و بزحمت میتواند کلیت آنرا نشان دهد. اگر منظور علم تعیین حقایق کاملاً مطمئن است چگونه میتوان باین تحقیقات تجربی قانع گشت که همیشه و در هر آن ممکن است با تجربه دیگری آنها را نقض نمود؟

روش قیاسی روش قرون وسطی است و البته در باره ای موارد بسیار سودمند است نفع هر کس در اینست که هر استدلالی را که میخواهد آموزش

آن را تحقیق کند بدلائل عقلی اثبات نماید. این بهترین وسیله از بین بردن نیرنگهای زبان و فصاحت هائی است که ممکن است ایجاد اشتباه نمایند. پس نباید منطق قدیم را تحقیر کنیم بلکه سعی کنیم آن را تکمیل و تسهیل نماییم.

لکن بنظر لینیتس آنچه بدلائل عقلی قابل اثبات است جبر و مقابله است که ریاضیات را حیات نوی بخشیده. چیزیکه بهنگام استدلال لازم است اینست که آنچه فکر را بصورت مادی درمیآورد و آنرا تثبیت میکند و استحکام میبخشد مدنظر داشته باشیم و جبر و مقابله در این مورد وسیله بسیار مؤثری میباشد. حروفی که استعمال میکند، معادلانی که مینویسد و دروی مؤثری جهت رفع بیدقتیهاست که پیوسته دچار آن هستیم در پرتو این اصول و با تغییرات و تبدیلاتی که میسر میسازد صعبترین مسائل هندسه و مکانیک توضیح میگردد و بازینی هر قسمت از استدلال امکان پذیر میشود. جبر است که با ایجاد هندسه تحلیلی که دکارت مخترع آنست و محاسبه بی نهایت خرد را که لینیتس ابتکار کرده کمک نموده است.

پس چرا نباید علم جبر را در باره تمام موضوعاتی که از استدلال صرف ناشی میشوند بکار بست؟ چرا نباید يك «توصیف کننده کلی» را بی جویی کرد؟ این امر خدمات بزرگی انجام میدهد و لینیتس آنرا امکان پذیر میداند.

باز به تمایز تصورات بسیط و مرکب که فهرست آن بایستی تنظیم شود برگردیم فرض کنیم که هر تصور بسیط را بایک علامت یا يك «حرف» شبیه بعلائمی که در حصر استعمال میشود بنمایانیم پس خواهیم توانست هر يك از تصورات مرکب را بایک دسته از این علامات نمایش دهیم تنها

اشکال بر سر انتخاب راحت ترین علامات ممکنه است . در این باره لیبنیتس  
 بتدرید عمل میکند و معلوم نیست علامات هیروگلیفی و اشکال هندسی را  
 میپذیرد یا حروف و ارقام را در ادوار مختلفه زندگی گاهی بیک جهت  
 و زمانی بجهت دیگر متمایل میشود .

بهر حال وقتی یکبار با قراردادی موافقت کردیم و هر تصور هر کبی  
 با نمایش علامات عناصر سبیطش نمایانده شد آنوقت هر قضیه هوجه باسالبه  
 یا کلی یا جزئی را ممکن است یا بشکل يك مساوی یا يك نامساوی و یا بشکل  
 یکی از علاماتی که ملاحظه تصورات سبیط هستند نوشت .

کار دیگری که برای این منظور باید انجام دهیم وضع قواعد يك  
 جبر عمومی است که از روی آن تعیین کنیم در چه مواردی علایم فوق الذکر  
 ممکن است معادل تلقی شده و جانشین یکدیگر شوند آنوقت امکان  
 عملیات منطقی نظیر عملیاتی که منطقیون معاصر ما جمع و تفریق و ضرب  
 و تقسیم منطقی مینامند معلوم میگردد .

در تمامی این نکات لیبنیتس نظرات و ملاحظات و احساسات يك  
 بدعت گذار را ابراز نموده اما در هیچیک از آنها با وجود تبعات وسیع  
 کاملاً نتوانسته است خود را اقناع نماید و منطبق او از مرحله طرح و نقشه  
 تجاوز نکرده است .

II - روشی که بدین ترتیب لیبنیتس اختیار کرده هر چه باشد يك  
 چیز مسلم است و آن اینکه از ایجاد يك متافیزيك کاملاً خرسند کننده که  
 علم اخلاق قاطعی را از آن استخراج نمایند ممکن دانسته پس در این  
 زمینه تسریح نماید او را دنبال کنیم

۱ - مبنای متافیزيك لیبنیتس شیهه بمبنای آتمیسم قدیم است .

جسم مرکب وجود دارد و تجربه این موضوع را باچنان وضوحی بر ما ثابت میکند که هر گونه شکلی در این باره غیر ممکن است. پس الزاما جسم بسیط هم وجود دارد زیرا اگر هر مرکب از عناصر ساخته شده بود و خود این عناصر هم از عناصر مرکب دیگری بوجود آمده بود دیگر در آخرین وهله ممکن نبود منشاء پیدایش هیچ مرکبی را تشریح نمود. پس باید عناصر اولیه‌ای وجود داشته باشند تا اجسام مرکب از آنها ساخته شده باشند. این عناصر بایستی بسیط باشند « یعنی بدون اجراء » از زمان لوسیپ، ذیمفراطیس و اپیکور طرفداران عقیده اتم همه بدین موضوع واقف بوده اند و حقیقتی که در سیستم آنها وجود داشته عبارت از همین مسئله بوده است.

اما اتمیستهای قدیم نتوانسته اند از يك اشتباه پرهیزند و همه پنداشته اند که عناصر بسیط که اجسام مرکب از آنها ساخته شده ذرات تجزیه ناپذیری هستند و این موضوع در نظر ریاضی دانی چون لیبیتس نقض غرض شگفت آوری است و در واقع هر ذره‌ای دارای بعد میباشد و هر بعدی قابل تجزیه است. پس چگونه يك عنصر بعد دار ممکن است بسیط باشد؟ تصور يك اتم بعددار، تصور يك بعد غیر قابل تجزیه است و اینهم چیزی متناقض و غیر ممکن است.

پس اتمها را بیشك باید بعنوان عناصر اولیه حقیقت پذیرفت اما اتمهای بی بعد یعنی اتمهای بی جسم.

حال باید بدانیم که آیا اتمهایی از این نوع ممکن است وجود داشته باشند و در صورت وجود چگونه باید باشند؟

لیبیتس بگمان خود این قضیه را چنین تشخیص داده. وقتی ما بنفس خود

رجوع میکنیم در خود یکنوع جوهری که در عین حال واحد و تجزیه ناپذیر است و بعبارت دیگر بکنونه قابل توجه از «اتم بی جسم» میبایم و در واقع این «من» که حس میکنم احساس میکند و میخواهد، این «من» فردی که وجود روحانی من است چطور ممکن است در جوهر بودنش تردید نمایم؟ آیا این من یکی نیست؟ غیر قابل تجزیه نیست؟ و علی رغم تغییرات گوناگونی که بر آن عارض میشود ثابت و پایدار نیست؟ در نتیجه يك واحد جوهری بی جسم مانند آن واحدی که جستجو میکنیم نیست؟ این واحد جوهری را لیبیتس «موناد» مینامد و این کلمه که از لغت یونانی «موناس» گرفته شد بمعنی واحد یا جوهر فرد است و بماتوصیه میکند که جهان را تمامه مر کبی از موناد هائی شبیه بآنچه تجربه درونی بر ما مکتشف میسازد تصور کنیم.

و این موضوع اصلی است که نیاز به تصریحات و توضیحات چندی دارد.

۲ - نخست این مونادی که خود ما هستیم مورد بررسی قرار دهیم ما در این مواد دو چیز قابل توجه را میبایم: یکی ادراك<sup>۱</sup> و دیگری شوق یا خواهش<sup>۲</sup>

موناد ادراك است و این سخن بدان معنی است که موناد آئینه تمام نمای کلیه جهان است و آنچه در همه جوهرهای جهان است در هر جوهری هست و در واقع کل داخل در کل است در نتیجه هر چیز محسوسی با تمامی جهان در گذشته و حال ارتباط بیش و کم مستقیم دارد. پس وقتی واحد را در نظر مجسم کنیم بطور ضمنی کل را هم در تحت زاویه معینی در



نظر مجسم کرده ایم. بنابراین موناډ «نظر گاهی بروی جهان» و یک «جزء کلی» و «عالم صغیری است که کل عالم را در بر دارد» و بالاخره «یک خدای کوچک» است.

موناډ شوق است. این سخن بدان معنی است که هر موناډ تمایلی در خود دارد که دائماً او را از ادراکی بادرک دیگر سوق میدهد. این تمایل بر حساسیت مسلط است و وجود این تمایل است که لذات و آلامی که ما حس میکنیم و امیال و شهواتی که از آن نتیجه میشوند تشریح میسازد و بدینسان شوق نخستین محرك اراده است زیرا اراده میلی است که پرتو شعور بدان تابیده باشد و اراده بعمل میبرد از بر حسب اینکه قوه تفکر میل را ممکن یا ناممکن و مطموع یا نامطموع تشخیص دهد.

در موناډ هیچ چیز دیگر سوای ادراکات و خواهش‌هایی که بدینسان تعریف گردید وجود ندارد و لیبنیتس در تکمیل این بیان اظهار میدارد که خود شوق در ادراک محتوی است و شوق همانا کوشش ادراکات مبهم است برای مشخص شدن و عبارت دیگر کوشش خدای کوچک است بقدر امکان برای نزدیکی بخدای کاملی که بر همه چیز مسلط است.

و این موضوع را هر کس با مطالعه در این موناډ که خود او هست در مییابد. پس هر یک از ما با این مطالعه توجیه هر مطلبی را نمی‌یابد؛ لیبنیتس اینطور فکر میکند ولی چه بسیار ایرادات وجود دارد که حل باید کرد<sup>۱</sup>

۳ - گفتیم که هر انسان منادی هست که هم دارای شوق وهم ادراک است ولی آیا ممکن است همین موضوع را در باره حیوانات و گیاهان و مواد معدنی صادق دانست؟ ادعای اینکه بتوان اشیاء بیجان را

بجوهرهای فکور و حساس و صاحب میل تبدیل نمود بخصوص فرض بعیدی نیست<sup>۴</sup>

این اشکال نخست بمظر حل نکردنی میآید ولی لیبینیتس را از پیشرفت باز نمیدارد. فراهوش نکنیم که لیبینیتس ریاضی دانی است که به اشیاء بی نهایت خرد توجه نموده و بررسی در آنها اساس محاسبه<sup>۵</sup> انفی نی-تزیمال<sup>۶</sup> (بی نهایت خرد) را برای وی فراهم آورده و همین عمل را در علمی که خود آنرا «هوائی» مینامد بکار میبرد و دیده ای را که در عقیده اش اهمیت درجه اول حائز است یعنی «ادراکات کوجک» یا «ادراکات نامشهود» را روشن میسازد.

ادراکاتی از این نوع را ما باید داشته باشیم و در غیر اینصورت پاره ای از حقایق غیر قابل توجیه میماند

من در آغاز بهار جنگلی را که در نقطه ای دور واقع شده نگاه میکنم. این جنگل مانند نقطه سیاهی نظرم میرسد يك ماه بعد آنرا در همان ساعت نگاه میکنم و آنرا مانند کومه سبزی می بینم در این رؤیت ثانوی مقدار زیادی از برگها را که بر شاخسار درختان است مشاهده میکنم لکن لحظه ای بوده است که در این جنگل بجز يك برگ شکفته وجود نداشته آیا در این لحظه من آنرا مشاهده میکردم؟ البته خیر زیرا من نتوانسته ام به شکل و نه رنگ و نه حتی وجود آنرا تعیین کنم با اینوصف میبایستی که من ادراکی از آن بدون مشاهده کردن آن داشته باشم زیرا اگر تولد این اولین برگ در من هیچ ادراکی بوجود نیآورده تولد دومین آنهم بر همین منوال بوده و همینطور بوده است برای تمام برگهای دیگر. پس اگر من مجموعه ای از چند هزار برگ می بینم

باید بدون مشاهده آن ادراکی از يك برگ داشته باشم. و این استدلال را در مورد تمام ادراکات مرکب میتوان بکار برد. هر واحدی باید بطور ناچیزی درك شود تا اینکه مجموعه آن عاقبت بمعرض شهود درآید. همین نتیجه بدست خواهد آمد در صورتیکه اصل اتصال<sup>۱</sup> را که نقش آن در ریاضیات بسی مهم است در نظر گیریم. اگر يك علت يك نوع معلولی را بوجود میآورد هر قسمتی از همان علت باید قسمتی از معلول را بوجود آورد.

من صدای امواج را میشنوم که در ساحل رویم میآیند پس من باید صدای دو قطره آبی که یکی روی دیگری میلعزد بشنوم ولو اینکه آن دو قطره را مشاهده نکنم در اینجا بیرلروم تمایز ادراک و مشاهده واضح میگردد.

و همچنین اگر ادراکات جزئی وجود نداشت پس حفظ خاطرات را در خود چگونه توجیه میکردیم؟ و چگونه دریابیم که در مدت خواب عمیق «من» ما دوام دارد هر چند که در بیداری چنین حس میکند که هرگز خواب ندیده؟ اینها نظرات اساسی فلسفه لیبنیتز است و این نظرات نه تنها حل اشکالات عمده ای را که مربوط به سیستم او است برای وی میسر میسازد بلکه بدیوسیله میتواند در مباحثات دشواری از قبیل مباحثاتی که لاک فیلسوف انگلیسی در باره فطری بودن خرد و مسئله غامض ارتباط جوهرها بمیان آورده پیروزمندانه استدلال نماید.

۴ - نخست نتایج بلاواسطه از کشف «ادراکات جزئی» را شرح دهیم: این کشف باعث شده است که لیبنیتس فوراً استعدادی را که ما

دربارهٔ فرضیه موناذهای او خاطر نشان کردیم بر طرف سازد. و در واقع از همان لحظه ای که ادراکات جزئی بصورت حقیقت در میآیند، درک سلسله مراتبی از موناذها و تمایز تعدادی از درجات امکان پذیر میشود. موناذهای پست تر از ادراک و شوق بهره مند هستند همانطور که ما خود از آنها بهره مندیم اما ادراکات آنها «ادراکات جزئی» غیر مقرون شعور است و شوق های آنها چون پرتو شعور بر آنها نتاییده بصورت تمایلات می باشد نه اراده. همه آنها شوق لایتناهی دارند اما بطور «مغشوش و درهم» لبینتس آنها را «کمال های نخستین» مینامد و در حقیقت با آنچه ما اشیاء بیجان مینامیم از تباط دارند.

در یک درجه عالی تر موناذهای بالاتری از گیاهان و باز موناذهای بالاتری از حیوانات ظاهر میشوند. در دسته اخیر، در بالای قشر ادراکات غیر مقرون بشعور ادراکات مشهود جلوه گر میشوند و با آنها حافظه ظاهر میشود.

حافظه «تسلسلهائی<sup>۱</sup> را که از عقل تقلید میکنند» میسر میسازد بی آنکه با عقل اشتباه شود. مثال . سگی که چوب دستی را باو نشان دهند «فریاد میکند و میگریزد» این نه از آن جهت است که تعقل نموده بلکه نگاه به چوب دستی ضرباتی را که از آن چشیده میآورد و تصویر آنها کافی است که او را بگریزاند. لبینتس این موناذها را ارواح<sup>۲</sup> مینامد.

در بالای این ارواح «انفاس»<sup>۳</sup> قرار گرفته. در هر نفسی هم ادراکات غیر مشهود و همچنین وجدان و حافظه و تسلسلهای حیوانی وجود دارد.

«مادرسه ربیع افعال خود تجربی هستیم» اما هر نفس عقل را هم بحالت مخفی داراست. مایک استعدادی برای تفکر داریم که نخست جنبه غیر مقرون بشعور دارد چنانکه گوئی ما اصل امتناع تناقض<sup>۱</sup> و اصل علت کافی<sup>۲</sup> را پذیرفتیم و چنانکه گوئی آنها را کلی و ضروری تلقی کرده ایم. اصل امتناع تناقض ما را از قبول اینکه یک چیز در آن واحد و کیفیات واحد باشد و هم نباشد باز میدارد اصل علت کافی ما را باین فکر میاندازد که هیچ چیز نیست که علت وجودش را با خود نداشته باشد: مراد ما از این سخن علت فاعلی و علت غائی آن چیز است این دو استعداد ما را بتفکر و امیدارد و ما را بدانستن این علم و فلسفه ای که شناخت علت هر چیز را برای ما میسر میسازد ترغیب مینماید و بوسیله این علم میتوانیم نتایج اعمال خود را در این زندگی و در زندگانی دیگر پیش بینی کرده در نتیجه حیات خود را با در نظر گرفتن منافع و نیروی خود و اراده خداوندی تنظیم نمائیم.

و لیبیتس اظهار میدارد که در بالای این نفوس متناهی که همان مواند های انسانی هستند یک نفس نامتناهی که خدا است مقام دارد. او نیز دارای فهم و اراده است. اما فهم او کاملاً متمایز است و او در تمام ابدیت نه تنها هر حقیقتی را در مییابد بلکه هر امکانی را هم درک میکند و اراده او هم چنانکه خواهیم دید دارای دو وجه است. یکی اراده قبلی که متوجه خیر کامل و مطای است و دیگر اراده بعدی که دنیا را بقدر امکان بسوی بهتری میبرد و این اصلی است که ما نتایج آنرا بعداً مورد بحث قرار خواهیم داد. اینکه «این خدا، مواند موانداها» وجود دارد چیزی است که تمام بر اهین معروف مؤید آن هستند. بدون وجود خدا هیچ وسیله برای

تشریح منشاء جهان و حرکات آن وجود نداشت و بدون وجود او هیچ وسیله‌ای برای تشریح غایتی که با این وضوح در دنیا دیده میشود وجود نداشت .

بعلاوه برهان وجود یعنی برهان سن آنسلم و دکارت نیازی جز- بتکمیل ندارد ذات کامل وجودش ممتنع نیست زیرا وجود برای کمال ضروری است لکن هیچ چیز ممکن نیست از امکان ذات باری جلوگیری کند همچنین اگر خدائی برای درک جوهرهای ممکنه اشیاء وجود نداشت نه تنها هیچ موجودی وجود نداشت بلکه هیچ چیز ممکن هم وجود نداشت .

باری لیمنیتس دنیا را بمنزلهٔ یک «دسته» از موناها و یک مجموعه وسیع از اتمهای غیر مادی وزنده میدانند . اجسام بیجان دسته‌هائی از موناهاى نوع اول بیش هستند در گیاهان مجموعه‌ای از موناهاى که بکلی پست تر هستند تحت تسلط يك روح نباتی قرار دارند و در حیوانات نیز مجموعه مشابهی از موناها تحت تسلط يك روح حسی میباشند و انسان نیز تحت نفوذ روح یا نفس است اما خدا نفس مطلق است و در ذات او هیچ ادراک مبهم و مغشوش وجود ندارد بلکه از بینائی تام و ملکوتی بهره‌مند است تمام موناها شوق وصال او دارند و اگر هیچ حیر حلوی هیچان و شوق آنها را نمیگرفت همه موناها با اخراج فوری عناصر مغشوش خدا را در خود بصورت حقیقت درمیآوردند .

۵- اما دریک چنین مشرب چه ساشکالات وجود دارد ؟

نخست اینکه اگر جهان بدینسان مرکب از موناهاى غیر مادی است پس این احساس که ما جهان را بصورت دنیای مادی می بینیم از کجا

ناشی میشود و بعد این مواندها که اجزائی ندارند نسبت بهم واکنش نشان میدهند زیرا که متقابلاً همدیگر را درک میکنند. پس با چه ترتیبی این مواندها همدیگر را درک میکنند؟ بویژه چطور مواندهای سازنده جسم بر روح تأثیر می‌بخشند و روح هم بر جسم اثر می‌گذارد؟ و از این گذشته شر در همه جا وجود دارد و چگونه وجود شر را با این فرض که خدا می‌خواهد دنیا را هر چه بهتر ممکن است بیافریند سازش بآید داد؟ تمام این پرسشها باید پاسخ داد. فلاسفه اسکولاستیک در این باره بذل‌جهد نمودند و لیبنیتس نیز بنوبه خود بدین کار همت گماشته ولی پاسخهای او بر جستگی خاصی دارد.

الف) دکارت در اجسام « صفات ثانوی » و « صفات اولیه » قائل بود صفات ثانوی، تمام صفات اجسام هستند باستثنای بعد (بضم ب) با خصوصیات مختلف هندسی آن. صفات اولی منحصر بهمین بعد با خصوصیات هندسی آن است لکن بعقیده دکارت صفات ثانوی اجسام فقط حالات ذهنی هستند و بهنگام تحریک حواس در وجدان ما ظاهر میشوند. چنین است در مورد رنگ آنطور که ما می‌بینیم و صوت آنطور که ما می‌شنویم و درجه حرارت و بو و مقاومت هیچ یک از این پدیده‌ها جز در تصور ما وجود ندارد و جز بکار ادامه زندگی ما نمی‌خورد صفات اولی اجسام برعکس حقیقتی است که مستقل از ادراکات ما وجود دارد و جوهر اشیاء مادی را بوجود می‌آورد دکارت بدینسان برای بعد یک حقیقت متافیزیکی قائل میشود و ذرات ماده سه عصری که او تشکیل آنها را تشریح می‌سازد یک وجود جوهری دارند و حرکاتی هم که بآنها اسناد میدهد کمتر از آنها عینی نمی‌باشند.

لیبنیتس در راهی که دکارت ندیسان هموار کرده بود پیشتر می‌رود و می‌گوید برخلاف ادعای دکارت بعد هندسی جوهر متافیزیکی اجسام را بوجود نمی‌آورد. اگر این امر حقیقت داشت اختلافی که بین اشیاء مادی ظاهر است غیر قابل توجیه می‌گردید. در بعد همجنس اجزای مساوی کاملاً شبیه هستند. پس اگر قسمتی از این بعد را بر میداشتند و آنرا بجای دیگر منتقل می‌کردند هیچ چیز نمی‌بایستی تغییر یافته جلوه‌گر شود پس چطور حرکت در بعد همجنس ممکن بود موجد اختلافاتی گردد که برای ما محسوس هستند؟

از سوی دیگر اگر بعد جوهر اشیاء مادی را بوجود می‌آورد هیچ قوه مقاومتی در آن وجود نداشت در نتیجه قانون حرکت همان قانونی بود که دکارت بدان قائل بود و مقدار ثابتی که در دنیا حفظ می‌شد محصول  $mv$  یعنی جرم مضروب در سرعت بود. لکن در واقع این مقدار نیست که در جهان لایتنعیر است بلکه قوه شدید یعنی محصول جرم مضروب در مربع سرعت  $mv^2$  است که تغییر نمی‌پذیرد و این حقیقتی است که با فرض دکارت سازش ناپذیر است

آیا لازم است باز هم روش‌تر بگوئیم که دکارت در این باره تاچه حد اشتباه کرده؟ با توجه بمثال زیر این قضیه روشن میشود: مکعب جامد کاملاً منظمی را با شش سطح آن فرض کنیم و بدور این مکعب در فواصل مساوی شش مکعب دیگر با همان بعد که از ماده نرمی ساخته شده باشند قرار دهیم. فرض کنیم این شش مکعب در عین حال سرنگون شوند قسمی که در یک لحظه یک سطح از هر یک از آنها با سطحی که در مکعب اولیه روبرو است برخورد نماید. اگر این مکعب فضای صرف و بعد هندسی



همجنس بیش نبود، هر يك از مكعب های نرم ما انعطافی حاصل کرده و همه بداخل روی میآوردند تا وقتی که همدیگر را متوقف نمایند اما اگر مكعب مزبور مادی باشد و مثلاً از آهن یا از چوب باشد مكعب های نرم بوسیله جداری که بدان برخورد میکنند متوقف شده در آن نفوذ نمی یابند پس باید مكعب مادی یعنی آهن یا چوب چیز دیگری غیر از بعد خالص هندسی باشد

پس بالاخره تعریف ماده غیر از آنست که دکارت تعریف کرده ماده بصورت يك قوه، قوه سكون<sup>۱</sup> که محسوس برای کسی است که میخواهد چیزی را جابجا کند، قوه «ماده نخستین»<sup>۲</sup> که محسوس برای کسی است که اقدام برای نفوذ در آن میکند، ظاهر میشود يك چنین قوه چیزی غیر از آنست که دکارت ادعا نموده و مکانیسم آنطور که او ادراک کرده چیزی جز «دهلیز حقیقت» نیست و شرح کامل آنرا در يك «دینامیسم باید جست

ولی آنوقت درباره زمان و مکان و ماده و حرکاتی که در آن تولید میشود چگونه باید اندیشید؟

لیبیتس میگوید فضا یا مکان «ترتیب موجود بودن اجسام است با یکدیگر» ما اشیائی را درك میکنیم که آنها را دارای بعد حس می کنیم و بعضی بعضی دیگر محدود میشوند و بعضی به نسبت بعضی دیگر تغییر جا میدهند این اشیاء را بصورت تجزید در آوریم و جز بجائی که اشغال میکنند و آنچه جابجا شدن آنها را میسر میسازد نیاندیشیم بدین ترتیب تصویر يك ترتیب مجردی را خواهیم داشت این تصور درست تصور فضائی

خالص است اما این فضای خالص، در هیچ تجربه ای هرگز بدست نیامده بلکه در هنگام تجربه ما از آن تصویری میسازیم و بعد از اینکه تصور آنرا ساختیم خواص آنرا تعیین میکنیم دنیای بعددار آنطور که ما درک میکنیم با این فضای هندسی و تجربیدی بکلی اختلاف دارد.

زمان نیز بهمین نحو است زمان هم «ترتیب موجود شدن پی در پی» است ماهرگز زمان کاملاً خالی و یک توالی از لحظات همجنس را درک نمیتوانیم کرد آنچه ما درک میکنیم. چیز دیگری است و آن یک رشته از حوادث مادی است که بدون انقطاع بدنبال هم میآیند. اگر ما زمان مطلق را درک میکنیم فقط از اینجهت است که ما از راه تجرید آنچه را که در این حوادث جنبه مادی دارد بیرون میکنیم تا اینکه دقت خود را فقط مصروف ترتیب توالی آنها نمائیم و حرکت یک متحرک هندسی در فضای مطلق و زمان مطلق هم بیشتر از فضای مجرد و زمان مجرد واقعیت ندارد آنچه برای ما معین است فقط حرکت یک شیئی مادی در بین اشیاء دیگر مادی در یک مدت محدود و مادی است.

پس گوئیم که باید از نتایجی که دکارت اخذ نموده تجاوز کرد در نظر دکارت صفات ثانوی اجسام فقط تصوراتی هستند که در ذهن ما پدید میآید و ظواهر و اشباحی از آنقبیل که افلاطون از آنها بحث میکند. البته این حکمی درست است و باید آنرا تأیید نمود، اما آنچه راهم که صفات اولیه مینامد درست همان حال را دارد. بعد هم حقیقت متفاوتی یکی ندارد همانطور که صوت و رنگ و حرارت چنین حقیقتی ندارند لیبنیتس اندیشه خود را در قالب دو فرمول بیان میکند (۱۰) ادراکی که ما از دنیای خارج داریم یک رؤیای متصل بیش نمیشود. (۲) این ادراک

يك رؤیای با اساس میباشد .

« يك رؤیای متصل ». خاصیت خواب اینست که شامل مجموعه‌ای از تصاویر کاملاً ذهنی است که جز در ذهن و بواسطه ذهن و برای ذهن وجود ندارند . اما تصاویر رؤیاهای معمولی فاقد ثبات و بلکه غیر ثابت و بی ربط هستند ادراکی که ما از دنیا داریم چندان اخلاقی با رؤیانداد و مر کب میشود از حسیات و تصاویری که ما بغلط بجای حقایق میگیریم و همان اشباح غار افلاطون هستند . پس فقط يك چیز تمایز رؤیارا از حقیقت میسر میسازد و آن شیوه‌ایست که بوسیله آن اجزای مختلف بین خودشان متصل میشوند و در صورتیکه غالب اوقات ، نقرق اتصال بین حوادث و رؤیاهای ما و تضادی بین مجموعه هر خواب و آنچه ما بیش از خوابیدن درک می کردیم یا در بیداری درک میکنیم وجود دارد در ترتیب ادراک يك اتصال و تسلسل قابل توجهی حکمفرما است

دلیل این امر در فرمول دوم مندرج است . ادراکات مارؤیاهای متصل نیستند مگر از جهت اینکه « رؤیاهای با اساسی » میباشد  
فرض کنیم معماری برای ساختن خانه ای نقشه میکشد او دوبوع نقشه را باهم ترکیب میکند .

یکی مقطع های افقی برای هر طبقه و دیگر مقطع های عمودی که ارتفاع دیوارها و سقف‌ها را نشان میدهند پس این دو نوع مقطع ارتباط شایان توجهی موجود است . این دو البسه بهم شبیه نیستند اما « همدیگر را شرح میدهند » و « مظهر یکدیگر هستند »  
لیبنتیس بر رابطه ای از این قبیل بین ادراکاتی که ما حس میکنیم و حقایق قائل است .

این ادراکات بهم شبیه نیستند. ادراکات ما یک دنیای مادی و دارای بعدی را که از صفات متعددی از قبیل رنگها و درجات حرارت و بوها و غیره بهره مند است، دنیائی که در مکان قرار گرفته و در زمان تکامل مییابد بما نشان میدهند. لکن در حقیقت در دنیا بجز موادهای غیر جسمانی که نه در مکان و در زمان قرار گرفته اند وجود ندارد. اما بین دو دنیا ارتباط کاملی برقرار است. دنیای ادراک شده مظهر دنیای حقیقی است بی آنکه اصلاً بدان شبیه باشد. سایهٔ پیکانی که بر استوانه ای منعکس شده باشد شکلی غیر از شکل پیکان دارد، ولی مثل خود پیکان جا بجا میشود و بر حسب تغییر مکانهای آن تغییر میپذیرد. پس تغییرات آن مربوط به تغییرات پیکان اصلی است و مظهر آن تغییرات میباشد.

همهٔ این ملاحظات برای توضیح معنی این قضیه است که مکانیسم آنطور که دکارت درک کرده بجز «دهلیز حقیقت نبوده است». اگر زمان و مکان و حرکت شیوه‌هایی بیش نیستند که اشیاء را بوسیله آنها درک میکنیم، پس مکانیک دکارت بجز تخمینی از حقیقت نمیتواند بود. اما این مکانیک چون از روی ادراکاتی که ما داریم ساخته شده و چون ضمانت تخمینی بودن آن در تطبیق آن با اعمال تجربی یعنی با همان ادراکات است نمیتوان لیبنیستس را دچار اشتباه دانست. در جایی که اعمال تجربی نمایشی از حقیقت هستند و ادراکات مکانیستی نمایش تخمینی از همان اعمال تجربی هستند پس چه حای تعجب است که این ادراکات نیز ارزش تصویری و نمایشی نسبت به حقیقتی که دنیای موادها است داشته باشند؟

ب) مسئلهٔ ارتباط جوهرها را نیز لیبنیستس چنین حل کرده است. پیش از لیبنیستس این مسئله محدود میبود و فقط میبایستی بدانیم

که ارتباط جوهر جسمانی و روح و جوهر روحانی چگونه انجام میگیرد این مسئله بدین شکل باندازه فلسفه اثنیت دارای قدمت بود. اما پس از دکارت شدت وحدت عجیبی پیدا کرد چه دکارت مراقبت داشت که جوهر جسمانی را فقط به بعد و جوهر روحانی را بفکر غیر مادی محدود سازد لکن عقیده داشت که جسم در ادراک اشیاء بر روح تأثیر می بخشد و روح نیز بر جسم در فعل ارادی تأثیر می بخشد و برای توضیح این امر جایگاه روح را در غده صنوبری که در وسط مغز آویزان است قرار داده و میگفت که حرکات در روح با دراکات و در جسم با تقباض عضلات ظاهر میگردد و آنچه باید دانست اینست که چگونه حرکت غده صنوبری ادراکات را در وجدان ظاهر میسازد و چگونه تصمیم ارادی باعث حرکات غده صنوبری و در نتیجه افعالی که بظهور میرسد میگردد. دکارت چگونگی این موضوع را نمیتوانست تشریح نماید و جهالت خودش را فقط تحت لفظ پوشیده میداشت و میگفت: حرکت غده صنوبری «باعث میشود» که روح فلان احساس را حس کند و تصمیم ارادی «باعث میشود» که غده صنوبری بفلان طرز حرکت کند و این «باعث میشود» مسئله دشواری را بیش آورد که آن جانشین کردن مفاهیم «روشن و متمایز» به این لفاظی گنگ و مبهم بود

درواقع جانشینان دکارت در راههای مختلفی بتکاپو برخاستند. مالبران ش سعی کرد موضوع را با عقیده علت‌های سببی روشن سازد و میگفت جسم مستقیماً بر روح تأثیر نمی بخشد و روح نیز مستقیماً بر جسم اثر نمیگذارد و فقط خدا بهر کاری توانا است و او «یگانه بازیگر

است « پس حرکات مغز يك خاصیت بیش ندارند و آنها باعث مداخله خدا میشوند .

خدا ادراکی را در روح ظاهر میسازد و تصمیم اراده نیز فی نفسه ناتوان است و ولی يك مداخله دیگر خداوند را سبب میشود. خدا مغز را به حرکت میاندازد و توسط مغز عضلات بحرکت میافتد. منتها در این عملیات خدا بطور معجز آسایی عمل نمیکند. خدا قوانینی را بخود تحمیل نموده و برفوق همین قوانین در روح ادراکات و در جسم افعال را تولید میکند. اینجاست که ساسکالات بدیده لبینیتس میرسد او میگوید در این صورت خدا مثل ساعت سازی است که میخواهد دو ساعت باهم کار کنند و برای این کار خود را محکوم نموده است که دائماً حرکات آنها را با انگشت پس و پیش و منظم نماید

اسپینوزا به نتیجه کاملتری رسیده بود بعقیده او چند جوهر وجود ندارد بلکه فقط جوهر واحدیکه همانا خداست وجود دارد. این خدا را ما فقط بشکل دوفره از صفاتش می بینیم، از يك طرف صفت بعد و از طرف دیگر صفت اندیشه و علم و انسان يك عرض خاص از جوهر یزدانی بیش نیست پس ما او را بدو شکل و فقط بدو شکل مشاهده میکنیم. از یکسو جسم بعد دار و از دیگر سو روح متفکر. پس جسم و روح چیز واحدی بیش نیستند که بدو صورت دیده میشوند. در نتیجه هیچ چیز در یکی رخ نمی دهد مگر اینکه در دیگری هم اتفاق افتد.

اما لبینیتس مسئله ارتباط جوهرها را بطرز کلی تری از پیشینیانش میگرد بعقیده او هر موند يك واحد کاملاً بسیطی است که در آن هیچ اجزائی وجود ندارد. پس غیر ممکن است که موندها بتوانند از

خارج بر یکدیگر تأثیر بخشند زیرا فعلی که از خارج ناشی شود همانا موجب جمع یا تفریق یا تغییر جای اجزاء میگردد و حدوث اینها نیز در جایی که اجزائی وجود ندارد غیر ممکن است هر موندای يك موند مسدود است. « مونهاها پنجره ای ندارند که از آنجا چیزی بتواند داخل یا خارج شود »

و با اینوصف بنظر میرسد که مونهاها بر یکدیگر تأثیر می بخشند چنانکه دیدیم هر موند نه تنها برخی مونهاهای دیگر را درك میکند بلکه همه مونهاها و تمامی دنیا را درك میکند. از سوی دیگر در نوع حیوان و انسان جسم، هر کس از مونهاهای پست است روح یا نفس موند عالی است که با این دسته از مونهاهای پست پیوستگی دارد. در این مجموعه يك رابطه عمل خاصی بین دسته های مونهاهای سازنده جسم و موند اصلی که بدان مربوط است وجود دارد

پس این مسئله را چگونه تشریح باید کرد؟ لیمیتس با فرضیه «هماهنگی پیشین»<sup>۱</sup> بدین سؤال پاسخ میدهد و او بعدری از وضع چنین فرضیه بخود میباید که بعد از آن کتابهای خود را باقید «واضع هماهنگی پیشین» منتشر میکرد.

خداوند آنطور که مالبرانش نزد خود تصور کرده ساعت سازندی نیست، بلکه ساعت ساز ماهر و بر دست است لکن برای ساختن دو ساعت که همیشه با هم يك ساعت را نشان دهند شیوه خاصی وجود دارد و آن منظم کردن کامل آنها و بکار انداختن آنها در آن واحد و بعد بحال خود گذاشتن آنها است که هر يك به تنهایی کار کنند و خداوند یعنی این

هنرمند بی همتا هم بهمین سان عمل کرده او از همان بدو آفرینش در هر موناخ مجموعه ادراکاتی را که او برای همیشه خواهد داشت « بالقوه » بودیعت نهاده اما آنها را چنان ساخته که هر يك مثل اینکه تنهاست نشو و نما میکند و نشو و نمای آن ارتباط دقیق با هر لحظه از نشو و نمای موناخهای دیگر دارد پس ادراکات ما از خارج ناشی نمیشوند بلکه مثل چشمه جوشانی از اعماق خود ما خارج میشوند اما هر حالت A, B, C, D و غیره از هر موناخ برای نشان دادن حالات A, B, C, D و غیره از موناخهای دیگر ترکیب و پیش بینی شده بود و هماهنگی شگرف ادراکات که مثل يك ارکستر کاملی است از اینجا سر چشمه میگیرد من در اینجا يك میز با خصوصیات معین می بینم شما هم آنرا با همان خصوصیات می بینید و این دیدن نه از این جهت است که میزی وجود دارد که بر چشمهای ما تأثیر می بخشد بلکه از این جهت است که ۱ - من از بدو پیدایش جهان خلق شده بودم برای اینکه در این لحظه این میرا آنطور که مشاهده می کنم به بینم ۲ - شما خلق شده بودید برای اینکه در این لحظه آنرا چنانکه می بینید مشاهده نمائید و هماهنگی ادراکات ما بخصوص از اینجا ناشی میشود .

از اینجا میتوان دریافت که برای چه تمام موناخها وضع تأثیر بر یکدیگر را دارند هر چند که بدینکار قادر نیستند و همچنین از اینجا بخصوص تأثیر ظاهری جسم بر روح و روح بر جسم روشن میشود . ما با بدو نوع جسم را تشخیص دهیم یکی جسم حقیقی که مرکب از یکعده موناخهای پست است و دیگر جسم آنطور که ما آنرا تصور میکنیم و دارای بعد و مقاومت میباشد اگر ارتباط دقیقی بین حوادنی که در روح و جسم من میگردد وجود دارد از این جهت است که : اولاً هماهنگی پیشین بین دسته موناخهایی



که جسم حقیقی من و روح مرا تشکیل میدهند وجود دارد و ثاباً این هماهنگی بوسیله تغییراتی که هر لحظه در جسم من پدید میآید نمایش داده میشود.

بدینسان در نظر لیبیتس مسئله‌ای که در باره آن اینهمه عفاید و مسلکها با هم اصطکاک پیدا کرده اند پیروزمندانه حل میشود و این نکته را خاطر نشان سازیم که آنچه حل این مسئله را در نظر لیبیتس میسر ساخت همانا اعتمادی است که وی بفرصیه ادراکات جزئی خود ابراز میدارد و فقط با فرض اینکه در هر موناډ یک عده نامتناهی از ادراکات نامشهود وجود دارد آن موناډ میتواند از همان ساعت اول تمام تصویراتی که برای همیشه خواهد داشت با خود داشته باشد

حال بروش آشتی ناپذیر لیبیتس در قبال «تحقیق در باره عقل و فهم انسانی» لاک بنر پی میسریم در صورتیکه وی بطور کلی اهل سازش و مماشات بوده است.

لاک این ضرب‌المثل قدیمی را بازگو کرده که: «هیچ چیز در فهم وجود ندارد که قبلاً در حواس وجود نداشته باشد» او به خرد گیری از فرصیه دکارت در باره فطری بودن تصورات و اصول نظری و عملی خرد پرداخته.

لیبیتس در این باره بمخالفت لاک برخاست و بتعقیده او تنها خرد نیست که نزد بشر فطری است بلکه همه مدرکات او فطری هستند و البته لاک کاملاً هم راه بخطا برفته و او بر ضد کسانی که تصور میکنند بشر تصویر مقرون بشعور<sup>۱</sup> مفاهیم و اصول عقلانی را با خود دارد درست اعتراض

کرده . اما او وجود ادراکات جزئی و تصورات غیرمقرون شعور<sup>۱</sup> را انکار کرده و از اینجهت حقیقت اشیاء از نظر او پوشیده و مکتوم مانده . در نظر لیبنیتس خرد در آدمی بحالت دانه و یا بالقوه موجود است که همینکه فرصت مقتضی گردید آماده بروز و ظهور میشود

ج ) اما رهائی از این اشکال آیا افتادن از چاله بچاه نیست ؟ قاعده هماهنگی پیشین مستلزم استحکام بنیان آن و اذعان بوجود خدائیسست که جهان را درک کرده و تمامی حالات آینده را از پیش دریافته و هر يك از موناها را بملاحظه این حالات نظم و نسق بخشیده و همه چیز را یکبار برای همیشه منظم نموده تا رشد و توسعه هماهنگ آنها را تأمین نماید پس آیا يك چنین فرضی حقیقتاً مقرون بصواب است ؟ و آیا با وجود اشکال مختلفه شرد دنیا سازش پذیر میباشد ؟ و آیا بسا آزادی و اختیار آدمی سازگار است ؟ آیا مسؤولیت اسان را در برابر خدا و خلق خدا از میان نمیرد ؟ و در نتیجه مابی اخلاق را متزلزل نمیسازد ؟

و این معمای حیران کننده ای است که کمیت الهیون همه اعصار نسبت بآن لنگ مایه

لیبنیتس این موضوع را بنوبه خود پیش میکشد و بعقیده خود میتواند راه حل اقناع کننده ای بدست دهد

نخست آنچه را که ما در فوق بطور اجمال بیان کردیم بخاطر آورده و تکمیل نمائیم . لیبنیتس برحی از اصول الهیات «سن تماس داکن» معتقد است و مانند این فیلسوف يك فهم و يك اراده بخدا نسبت میدهد . بعقیده لیبنیتس فهم خدا در طول ابدیت يك عده معین از اشیاء

را نشان می‌دهد: نخست کلیه انواع اشیاء ممکن تحقق یافته یا قابل تحقق انواعی که افلاطون مثل جاودانی می‌نامید و بعد کلیه افرادی که ممکن است آفریده شوند و بعد کلیه دسته‌های افرادی که دنیا‌های ممکنه هستند و سرانجام، سلسلهٔ حقایق ابدی، حقایق نظری و علمی، حقایق عملی و اخلاقی. همهٔ اینها موضوع خاص و جاودانی فهم یزدانی را تشکیل می‌دهند ارادهٔ خداوندی بنظر لیبنیتس چنانکه سن تماس‌داکن نیز معتقد بوده بدو حالت است که میتوان آنها را تجزیه نمود. یکی ارادهٔ قبلی و دیگر ارادهٔ بعدی. ارادهٔ قبلی خدا متوجه خیر مطلق است و این خیر را خدا بیدرنگ بصورت حقیقت در می‌آورد چنانچه این خیر که همانا وجود خود اوست بصورت حقیقت در نیامده بود اما چون خدا نمیتواند بخواهد که دو باره خودش را بوجود آورد زیرا که بواسطهٔ وجود طبیعتش وجود دارد فقط يك تصمیم درخور شأن اوست و آن انتخاب بهترین دنیا از بین دنیا‌هایی است که فهم او آنها را بعنوان ممکن باو عرضه میدارد و این همان کاریست که با ارادهٔ بعدی خود انجام میدهد. تمام ممکنات بعلاوه همان کمالشان مدعی وجود هستند خداوند بکاملترین ممکنات اجازه میدهد که از امکان صرف قدم بعرضهٔ وجود نهد چنانکه سد با باز کردن ترعه اش آب را جاری می‌سازد و این همان اصل خوشبینی لیبنیتس و نتیجهٔ طبیعی هر عقیده‌ای است که دارای روح خدا شناسی است کسی که جهان را نتیجهٔ کار ارادی يك وجود لایتناهی و کامل میدانند چطور ممکن است قبول کنند که این جهان بهترین جهانهای ممکنه نیست؟ اما وجود این شر را که ما در همه حای دنیا برأی العین می‌بینیم چگونه توجیه نمائیم؟ این برهان برهان خدا شناسان است. لیبنیتس

پاسخ میدهد که شر تحت سه منظره جلوه گر میشود: شر متافیزیک، شر فیزیک، شر اخلاقی.

شر متافیزیک فقط عبارت از نقص جسمی، روحی و اخلاقی آفریدگان است. خداوند از همان لحظه ای که تصمیم بآفرینش دنیا گرفت از این نقص احترام توانست کرد. خاصیت مخلوق بعینه اینست که خود خدا نباشد و اگر ناقص نبود البته خدا میشد، پس چطور میتوان خدا را از تولید چنین شری که اجتناب ناپذیر بوده مذمت کرد؟

شر فیزیک عبارت از رنج با تمام اشکال و صور آنست. باسانی ممکن است دریافت که چگونه خدا بی آنکه الم را خواسته باشد در برخی موارد وجود آنرا پذیرفته است. رشته اتحاد اشیاء و حوادث بقدری محکم است که برخی از آنها ممتنع میشدند چنانچه برخی دیگر بصورت حقیقت در نیامده بودند. و از اینجا لزوم اغماض یک یا چندین شر که شرط ایجاد یک خیر عالی هستند روشن میشود. مثلاً چگونه میتوان بدون تحمل رنج و زحمت نتایج نیکو از کار بدست آورد؟ پس خداوند غالباً رنج را مجاز دانسته چونکه برای تولید یک خیر عالی ضرورت داشته و انگهی خدا عادل است و اراده او بر اینست که تبهکاران تنبیه شوند. در نتیجه الم غالباً کیفریک «گناه» میباشد

شر اخلاقی عبارت از گناه با تمام درجات آنست. نمیتوان ادعا کرد که خدا چنین شری خواسته بلکه او آنرا منع نموده و همینطور نمیتوان گفت که او این شر را مجاز دانسته بلکه ما را موظف باجتناب از آن نموده فقط یک توجیه مقرون بصواب باقی میماند و آن اینست که در برخی موارد ما خود را محکوم به انتخاب بین دو گناه می بینیم. مثال: یک پزشک

ناگزیر است که یا به بیمار خود دروغ بگوید یا اینکه بافاش کردن و خامت حالش زندگانی او را بمعرض خطر اندازد. در چنین مورد فقط يك قاعده وجود دارد و آن اینست که بین دوشرباید شر کوچکتر را برگزید. پس باید معتقد شویم که خدا نیز بین دوشر واقع شده: یکی اینکه دست نآفرینش نزنند و دیگر اینکه پاره ای شرور اخلاقی را که شرط بهترین دنیای ممکنه است پذیرد و باید معتقد شویم که خدا بسا خلق دنیا آنطور که ما می بینیم شر کمتر را برگزیده و با عالم مسیحی هم آواز شده بگوئیم: «خوشا بگناهی که يك چنین نجات دهنده ای بما بخشیده»

بنظر لیبنیتس همین اندازه شرح و بسط برای تبرئه خداوند از لحاظ شریکه آفریده کافی است اما پاسخ او چنین حاکی نیست که خداوند بنحوی از انحاء مسبب شر اخلاقی است. فرض کنیم که این شر ناشی از او است و با همان دستی که شر را آفریده فرد را نسیه نماید در اینصورت چگونه میتواندست عادل باشد؟ میان علم الهی لیبنیتس یکسره فرو خواهد ریخت چنانچه بدون اعراض از فرضیه هماهنگی پیشین خود وسیله توجیه این مسئله را پیدا نکند که چگونه انسان که مخلوق خدا است، خدائی که از پیش میدانند که اگر این انسان را بیافرید تبهکار خواهد شد باز هم در پیشگاه او مسئول و در خور عقوبت است. این موضوع، فوق العاده موضوع ظریفی است

لیبنیتس بر خلاف آنچه دکارت فرض کرده و خدا را «دارای قدرت تصدیق یا تکذیب يك شئی بطوری تفاوت» دانسته از اعطای اختیار چه بانسان و چه بخدا خود داری میکند. بعقیده او قبول يك چنین قدرت با دو اصل بزرگ خرد که یکی اصل امتناع تناقض و دیگری اصل علت

موجه است منافات دارد و میگوید هیچ چیز وجود ندارد که علت وجودی یعنی علت فاعلی و علت غائی خود را با خود نداشته باشد.

پس هیچ فعل انسانی یا الهی نیست که معین و معلوم نباشد. بویژه در مورد انسان فعل معلول طینت کسی است که آنرا اجرا میکند و این طینت را خدا بمنظور معینی باو بخشیده. پس اختیار آنطور که دکارت بدان قائل بود يك مفهوم واهی است. وانگهی این اختیار بچه صورتی خواهد بود؟ آیا يك نیروی هدایت شده در يك جهت معین است؟ در این صورت بر حسب آنچه هست یعنی بر حسب وجوب ترتب علت بر معلول عمل میکرد. آیا يك قدرت ساده خلق نیرو است که خود صفت يك نیرو را ندارد؟ و اینهم امری محال خواهد بود چگونه يك صفر قدرت، قدرت تولید خواهد کرد؟ و این فرض بدان ماند که از هیچ چیزی بوجود آید. پس «آزادی بی بند و بار» نه نزد انسان و نه نزد خدا وجود دارد. اسپینوزا در این نکته حق داشت که میگفت اگر ما عکس این قضیه را معتقد باشیم از این جهت است که علای که افعال ما را معین میکنند در نظر نمیگیریم

با اینوصف چنین نتیجه نباید گرفت که اسپینوزا با تصدیق بالزام ریاضی حوادث جهان درست اندیشیده بعقیده او هیچ دنیای ممکنی بیرون از دنیائی که وجود دارد نیست پس برای هر فرد تنها فعل ممکن همان فعلی است که اجرا میکند. من در آن لحظه ای که میخواهم نخوادم توانست چیز دیگری جز آنچه میخواهم بخوادم و این خود اشتباه دیگری است. مسلماً دنیای آفریده شده بهترین دنیاهای ممکن است و بهمن جهت است که خداوند آنطور که ما می بینیم آنرا بعرضه و خود در آورده اما يك عده باهتسهای از دنیاهای ممکن دیگر هم وجود دارد

پس در همان لحظه ایکه شخصیت من تصمیمی میگیرد میتوانست بکلی تصمیم مختلف دیگری بگیرد. و این امر اتفاق می افتد چنانچه خداوند در بین دنیاهاى ممکنه ، جهانی بی شباهت با جهانی که برگزیده انتخاب کرده بود .

پس باید عقیدهٔ لیبیتس را که در فرمول زیر خلاصه میشود جانشین عقیده اختیار دکارت و عقیده اضطرار اسپینوزا نمود و فرمول او را اینقرار است : در فعل ارادی « علل و موجبات بدون اجبار و اضطرار اراده را خم میکنند . »

در واقع بهمان اندازه ایکه روح در باره يك فعل و امکان آن و وسایل اجرای آن و نتایج فوری یا بعید آن کاملتر غور میکند ، بهمان اندازه اراده بطرف اجرای آن نزدیک و یا از آن دور میشود چنانکه وقتی قوهٔ فهم ، آنکار را کلاً یا بعضاً ناممکن تشخیص دهد از اجرای آن منصرف میگردد و با اجرای آنچه نظرش پسندیده میآید ترغیب میشود و یا از اجرای آنچه بنظرش ناپسند میآید خودداری میورزد. بدین ترتیب تصمیم او تظاهر میلی است که بعد از تغییرات متناوب يك جهت معین متمایل میشود و یکبار دیگر باید گفت که اراده بجز « میلی که بر تو شعور بر آن تابیده » و بصرافت طبع بعمل میپردازد نمیباشد .

اما اگر علل و موجبات اراده را « خم میکنند » ولی آن را ملزم نمیسازند و جز در يك مورد آنرا ملزم نمیساختند چنانچه منطقاً محال بود که اراده بتواند تصمیمی غیر از تصمیم خود بگیرد و این قضیه هم در صورتی اتفاق میآید که وجود دنیائی غیر از این دنیا که وجود دارد تناقضی

پیش می‌آورد. لکن می‌بینیم که این عقیده اسپینوزا قبول کردنی نیست و بیشک الزامی هست که دنیا آنچنان که هست باشد و هر کس در آنجا آنچه بانگیزه طینت و تفکرات خود انجام میدهد انجام دهد. اما این الزام آنطور که خواسته‌اند آنرا بناهند يك الزام ریاضی یا فلسفی نیست بلکه بخصوص الزام اخلاقی است و اگر دنیا آنچنانکه می‌بینیم هست فقط از جهت اینست که شایسته است دنیا چنین باشد. و برای مجموعه اشیاء شایسته اینست که برخی علل اراده را تحریک و تعیین کنند تا آنطور که من رفتار میکنم رفتار بمایم. خداوند با انتخاب جهانی که در آن می‌بیند گهنگار آزادی گناه میکند آزادی عمل خود را تغییر نمی‌دهد. پس گهنگار در پیشگاه او مقصر است.

این راه حل شاید مبنی بر استنباط باشد زیرا اگر از نظر متافیزیک محال است که خدا وجود نداشته باشد و اگر با فرض کمال، او نمیتواند چیز دیگری جز خیر مطلق را بخواهد همچنین از نظر متافیزیک آیا محال نیست که دنیائی سوای بهترین دنیای ممکنه خلق کرده باشد؟ لکن اگر اتفاقاً قضیه چنین باشد دیگر از دو نوع الزامی که لیبنیتس تمیز داده چه باقی میماند؟

د) این اشکال بهر صورتی باشد در هر حال لیبنیتس از خدا و جهان چنین بینشی دارد و از آن نتایجی اخلاقی استخراج میکند. و برای این امر سه نوع تقدیر قائل است «تقدیر اسلامی»، «تقدیر رواقی»، «تقدیر مسیحی».

«تقدیر اسلامی» جبر توأم با «سفسطه اهمال کاری» است. مسلمان پرهیز کار خانه‌اش میسوزد و او بخود میگردد: در کتاب تقدیر ثبت است که



آتش خاموش شود و یا اینکه خانه یکسره بسوزد پس دست روی دست بگذاریم و منتظر بنشینیم. از این رو او هیچ اقدامی برای خاموش کردن آتش نخواهد کرد و خواهد گفت: «مقدر چنین است» و در برابر اراده خداوند سر تسلیم فرود خواهد آورد.<sup>۱</sup>

«تقدیر رواقی» بکلی با آن اخلاف دارد رواقی بخوبی میدانند که در کتاب تقدیر ثبت است که خانه او بکلی خواهد سوخت و یا نخواهد سوخت. اما آنچه را که در آن کتاب ثبت است ندیده میگیرد و آب بر آتش میریزد و پس از آن اگر آتش بیشتر رانده کشید تسلیم میشود اما تسلیم او عاری از شادی و نشاط است.

لیکن حقیقت در «تقدیر مسیحی» محتوی است مسیحی در هر حال ابتدا از خود میپرسد که چه چیز مطابق با اراده قبلی و بعدی خداوند است و بعد از اینکه در پرتو اصول متعارفه اخلاقی و عقلائی عقیده‌ای در این باره پیدا کرد آنطور که خیال میکند برضای خداست رفتار میکند و پس از آن نتیجه کارش هر چه باشد دو تصمیم میگیرد: مانند رواقی در برابر آنچه اجتناب ناپذیر بوده سر تسلیم و رضا پیش می‌آورد و لسی کار دیگری هم میکند بدین معنی که خدا را شکر می‌گزارد و از آنچه پیش آمده اظهار خشنودی و بشارت میکند.

لیبنیتس میگوید: «ما بک خداوند گار بیش نداریم و ما بک خدای نیکوکار داریم». پس ما باید بدو مطمئن باشیم: «همه چیز برای بیکان بخوشی و برای بدان ببدی خاتمه خواهد یافت». آیا برای مشارکت در

۱ - چنانکه خواستگان محترم خود در یافته اند لیبنیتس بتقدیر اسلامی درست‌آشنائی نداشته و آبراهلط تعبیر کرده و تقدیر اسلامی هرگز مسلمان را به تنبلی و اهمال نمیخواند و برعکس کوشش و مجاهدت را در هر مورد توصیه میکند.

پیشرفت جهان آنهم نه تنها باصفای ضمیر بلکه باخشنودی و نشاط بیش از این کاری انجام باید داد ؟

البته زندگی لحظات محنت باری دارد اما فراموش نکنیم که هر موانع بدون اجزا و نیزیه ناپذیر است پس هیچ موانعی طبعاً ممکن نیست بعدم پیوندد. از این رو باندیت ارواح معتقد باشیم و از آن سو: کشفیات ذره یسی لوونهوک و مالپیکگی در نطفه های حیوانی وجود آنچه را که لیبنیتس «حیوانات منوی» مینامد کشف کرده است پس ما پیش از تولدهم بهمین صورت وجود داشته ایم و باز بهمین صورت پس از مرگ هم وجود خواهیم داشت بدینسان سرنوشت ابدی مادر تناوباتی میگردد که گاهی ما را بربیک صحنه بزرگتر و زمانی بربیک صحنه کوچکتر ظاهر میسازند و از همین رو باید در خلال این تغییرات به امکان عقوبت برای تبهکاران و سعادت و بهروزی برای سرافتمندان بیشتر مطمئن باشیم.

IV - « درزیر کوداسکولاستیک، طلای ناب پنهان است » این جمله رالیبنیتس میثواسست درباره تمام عقایدی که راجع با آنها مطالعه کرده نگار بندد. هیچ عقیده ای او را خرسند نمیگردانید. اما در تمام آنها همیشه چیزی قابل نوجویی مییافت. اتمیسم شامل فلز گرانبهائی بود اما میبایستی آنرا از بیک توده سنگ و خاک معدنی هجری کرد.

کارتز یانسم (عقیده دکارت) مملو از چنین فلزی بود اما میبایستی آنرا بخوبی گود نمود تا ارزش آنرا نمودار گردانید. تومیسم باستانی (عقیده سن توماس داکن) معدنی از این فلز بود؛ اما چه بسا اصلاحات باید در آن بعمل آورد! و بعقیده لیبنیتس بشر طبقه بدین ترتیب باروش

معین و با بی اعتمادی عمل نمائید هر آینه بحقیقت کامل و اصل خواهید گشت از خود میتوان پرسید که حقیقت کامل چیست؟ آیا لینیتس توانسته است این موضوع را با ثبات رساند که دنیای ما، با وجود شریکه آنرا فاسد میسازد بهترین دنیاهای ممکنه است؟ و لتر با استمداد از حوادث ناگواری که بر سر کاندید و پانگلووس فیلسوف آمده بدین پرسش پاسخ داده است. آیا توانسته است روحهای باریک بین را با فرضیه هماهنگی پیشین خود اقناع نماید؟ آیا موفق شده است با حفظ ضرورت اخلاقی ضرورت ریاضی را حذف نماید؟ آیا موفق شده است مسئولیت بشر را در پیشگاه خداوندی که او را خلق کرده و استعدادهای لازمه را برای انجام هر عملی با او بخشیده ثابت نماید؟ آیا موفق شده است که خدا را از لحاظ خلقتی که ضرورت نداشته و میتوانست از آن خود داری کند و خود میدانست که این خلقت باعث اینهمه جنایات و رنجهای جانگزا خواهد گشت تبرئه نماید؟ در باره تمامی این نکات چگونه میتوان از ابراز تردید نسبت بارزش براهینی که اظهار نموده خود داری کرد؟

اما گذشته از این نکات لینیتس لااقل در باره چهار رشته از مسائل نظرات اساسی ابراز نموده که در خور توجه بسیار است یکی از آنها اثبات اهمیت قوه استن آ یا تعریف ماده فقط با بعد هندسی چیز عجیبی نیست؟ آیا قوه سکون، ماده نخستین، قوه جاذبه کاشف از یک دینامیسم و یک انرژی در طبیعت که در اهمیت آن مبالغه نباید کرد نمیباشد.

یکی دیگر کشف ادراکات غیر مفرون بشعور است که نقش آن

در تکوین تصورات و افعال ما بسیار عظیم است و روانشناسی معاصر جز تایید نظرات لیبنیتس در این باره کاری صورت نداده است .

یکی دیگر استعمال پاره ای از کلماتی است که در مشاجره بر علیه لاک در باره فطری بودن مفاهیم آنها را رواج داده است و حقیقت آنکه در برخی از گفتگوهای او اثری از فطرت قدیمی افلاطونی پیداست که گوئی وجود تصورات فطری را در وجدان ما تصدیق کرده است .

اما لیبنیتس نظرات دیگری دارد که واجد ارزش انکار ناپذیری است آیا حق با او نیست وقتی که میگوید تصورات و اصول خرد در روح ما همان نقشی را ایفا میکنند که عضلات و «ترهای ما» در جسم ما ایفا میکنند؟ آیا حق با او نیست هنگامیکه میگوید ما این تصورات را بکار می‌بریم بی آنکه آنها را از همان نخستین ساعت زندگانی خود بشناسیم و وقتی که نتیجه میگیرد که ما از ابتدای تولد چنان فکری کنیم که گوئی واجد برخی تصورات بوده و گوئی بر طبق پاره ای اصول متعارفه اداره میشویم بی آنکه آنها را قالب ریزی کرده باشیم؟

در باره این سه نکته عقیده لیبنیتس هنوز هم دارای قوت و اعتبار میباشد و از این سه نکته گذشته آیا پاره ای از نظرات او دارای يك جنبه پیش گوئی نمیباشد؟ ما امروز میدانیم که اجسام زنده از يك عده بشمار سلولهایی تشکیل شده که هر يك از آنها دارای حیاتی خاص میباشد . پس وقتی او بما سفارش میکند که در هر شئی و بخصوص در گیاهان و حیوانات و انسانها دسته‌هایی از مواندهای زنده تشخیص دهیم که از برخی ملاحظات

مستقل از یکدیگر ولی از پاره‌ای جهات دیگر همه تابع و بطور سلسله  
 مراتب مرتب شده اند میتوانیم پیشگوئی داهمانه او را منکر شویم؟  
 لیبنیتس میگوید «در طبیعت هیچ چیز فانی نمیشود.» و آیا این  
 بیان تشریح حقیقتی نیست که هر روز اندکی بیشتر بصحت آن پی میبریم؟  
 آندره کرسون

## آثار

«آثار لیبینیتس با رساله های کوچک بیشمار فلسفی او، که هر یک تقریباً شامل شرح کاملی از سیستم فلسفی و تمام نقشه های او در باره یک علم کلی و تنظیم یک دایره المعارف و تمام طرحهای عملی او برای صلح و سازش مذهبی و سیاسی مآلتهای مسیحی و سازمان مذهبی کسره ارض و مکاتبات بیشمار او با دانشمندان و فلاسفه و الهیون و حقوق دانان عصر خود میباشد جنگل انبوهی را تشکیل میدهد.» اینست شرحی که مسیو برهیه<sup>۱</sup> در تاریخ فلسفه خود در این باره نوشته است.

فهرستی که از آثار لیبینیتس در ۱۹۳۷ توسط مسیو راویه<sup>۲</sup> منتشر گردید تقریباً شامل ۹۰۰ شماره میباشد که بدان ضمیمه ای که از طرف مسیو شرکر<sup>۳</sup> در ۱۹۳۸ در مجله فلسفی منتشر شد افزوده میگردد. عدده دانشمندانی که قسمتی از آثار لیبینیتس را چاپ یا تجدید چاپ نموده اند به ۳۰۰ تن بالغ میشود و هر چند تا امروز نامه های او را که خطاب به بیش از ۸۰۰ نفر نوشته شده منتشر کرده اند ولی محتمل است که علی رغم تحقیقات فعلی باز هم مکاتبات بسیاری در اسناد خانوادگی موجود باشد. از صد و چند نوشته فلسفی لیبینیتس که تا کنون منتشر شده مهمترین آنها بعقیده بوترو<sup>۴</sup> که آنها را تلخیص نموده از ایقرار است.

Meditationes de cognitione, veritate et ideis - ۱۶۸۴

در این کتاب وی عقیده دکارت را از جنبه منطقی مورد حمله قرار

داده و یکی از اصول اساسی آنرا منهدم میکند

De vera methodo philosophiae et - ۱۶۸۶ - ۱۶۹۰  
Theologiae ,

مکاتبه با مسیو آرنو . « دریک نامه مورخ مارس ۱۶۹۰ لبنیتس  
میگوید که اتحاد روح با جسم وحتى تأثیر يك جوهر بر دیگری نتیجه  
هماهنگی پیشین است و س »

۱۶۹۱ - اگر جوهر اجسام عبارت از بعد باشد .

De notionibus juris et justitiae - ۱۶۹۳

De primae philosophiae emanatione et de - ۱۶۹۴  
notione substantiae .

« لبنیتس در این رساله نیز مانند رسالات پیشین دلایل خود را در  
رد عقیده پروان دکارت راجع باینکه جوهر جسم عبارت از بعد است شرح  
میدهد و همچنین طبیعت جوهر را که عبارت از قوه یا کوشش است  
تعریف میکند »

۱۶۹۵ - سیستم جدید طبیعت و ارتباط جوهر ها . « در این کتاب دو  
عقیده درباره هماهنگی کلی حالات جوهر و هماهنگی جزئی روح و  
جسم و اینکه هماهنگی اخیر يك حالت خاص از هماهنگی اولی را نشان  
میدهد دیده میشود

از این زمان بعد لبنیتس خود را واضع سیستم هماهنگی پیشین  
نامید و از چنین عنوانی بخود میآید . «

Vom Nutzen der Vernunftkunst oder-Logik - ۱۶۹۶  
Von der Gluckseligkeit .

Historia et commendatio linguae charac - ۱۶۹۸  
tericae - De ipsa natura sive de vi insita actionibusque  
Creaturarum

۱۷۰۴ - تحقیقات تازه در باره عقل و فهم انسانی . « این کتاب

مهمترین و ارجمندترین کتابهای فلسفی بمعنای خاص میباشد. لیبنیتس تفکراتی چند از کتاب خود را بلاک فیلسوف انگلیسی گزارش داد اما لاك بدان توجهی نمود. لیبنیتس اینکار را دبال کرده و کتاب قطوری بصورت مکالمه در این باره برشته تحریر کشید. فیالات<sup>۱</sup> و کیل مدافع لاك فصل تمام قسمت های کتاب تحقیقات فیلسوف انگلیسی را بیان میکند و توفیل<sup>۲</sup> که نماینده لیبنیتس است يك يك همه این قسمت ها را مورد انتقاد قرار میدهد این اثر بزرگ بویژه از روح انسانی بحث میکند و منشاء معرفت را بر اساس فطرت قرار میدهد.

۱۷۰۵ - ملاحظات در باره منشاء حیات

۱۷۰۶ - ۱۷۱۶ - نامه هائی به پ. دبوس .

۱۷۱۰ - در باره آزادی - در باره خردمندی - تحقیقات در

باره علم الهی « این رساله فلسفی والهی تنها اثری است که لیبنیتس خودش انتشار داده .. این کتاب ازسازش شروا اختیار انسانی با نیکوکاری و قدرت کامله الهی بحث میکند. لیبنیتس در این کتاب اختیار انسانی را بمنزله واسطه ای بین اختیاری بند و بارو اجبار میدانند و فعل خداوندی را که بوسیله يك ضرورت احلاقی انجام میگردد بمنزله واسطه بین ضرورت هندسی و جبری میشمارد و در اختیار انسانی، عالیترین درجه کمالی را که ما میتوانیم برای يك مخلوق درك کنیم اشان میدهد و شری را که در جهان وجود دارد شرط لازم يك خیر عالیتری میداند بقسمی که دیای ما را بهترین دیاهای ممکنه معرفی میکند »

۱۷۱۴ - مونا دو لوژی یا معرفت جوهر فرد - اصول طبیعت



و لطف خداوندی. «این دو اثر خلاصه ای از دستگاه فلسفی او را شرح میدهند و هماهنگی عمومی را نتیجه طبعی جوهر خود موناها می شمارند»

۱۷۱۶ - مکاتبات با کلارک «لینیتس باپ. دو بوس از موناها، از ماده، از جسم و از جوهر جسمانی بحث میکند و با مسیو بورگه از ادراک و کمال رو افزون مخلوقات و با کلارک از خدا و از امکان گفتگو میکند»

و اما شرح دستگاه فلسفی لینیتس، بطوریکه مسیو برهیه میگوید اصولاً در نوشته‌های نسبتاً کوتاهی از قبیل گفتار در متافیزیک و سیستم جدید طبیعت و ارتباط جوهرها و معرفت جوهر فرده مندرج است.

## گلچینی از آثار

### معرفت جوهر فرد

مواد، که در اینجا از آن بحث میکنیم جوهر بسیطی است که در مرکبات داخل میشود، بسیط یعنی بدون اجزا.

و باید جوهرهای بسیطی وجود داشته باشد چونکه مرکبات وجود دارند. زیرا مرکب توده ای از بسایط بیست

لکن درجائی که هیچ اجزائی وجود نداشته باشد نه بعد (ضم ب) و به شکل و نه قابلیت تقسیم وجود دارد و این موادها اتمهای حقیقی طبیعت و باری عناصر اشیاء هستند.

و همچنین هیچ تجزیه و انحلالی که در خوریم باشد وجود ندارد و هیچ طرز قابل درکی که بوسیله آن جوهر بسیطی بتواند طبعاً معدوم گردد وجود ندارد

بهمان دلیل هم هیچ طرز قابل درکی که بوسیله آن جوهر بسیطی تواند طبعاً آغاز شود وجود ندارد زیرا که نمیتواند از راه ترکیب تشکیل گردد

بدینسان توان گفت که موادها ممکن بیست جز دفعتاً آغاز یا انجام یابند، یعنی جز با خلقت ممکن بیست آغاز شوند و جز با انهدام پایان پذیرند در صورتیکه آنچه مرکب است بوسیله اجزا آغاز یا انجام مییابد

همچنین هیچ وسیله ای بیست که تشریح نمائیم چگونه يك موادممکن است در داخله خود بوسیله مخلوق دیگری تحریف یا تغییر یابد چرا که هیچ نقل و انتقالی در آن ممکن نیست و نه هیچ حرکت داخلی را در آن درك میتوان کرد که تواند در داخله آن تحریک و افزایش و کاهش یابد چنانکه این امر در مرکبات امکان نپذیرد و تغییرات درین احرای آنها حکمفرما است. موادها هیچ سحره نبی ندارند که از آن چیزی بتواند بد آنها داخل و یا از آنها خارج شود عرضها ۱ ممکن بیست از جوهرها منعك شوند و یا خارج از آنها گردش کنند بدینسان به جوهر و نه عرض نمیتواند از خارج درك موادم داخل شود. نااسمه لازم است موادها صماتی داشته باشند و در غیر اینصورت حتی

از موجودات بشمار نمی‌رفتند و اگر جوهرهای بسیط از حیث صفات خود با یکدیگر اختلاف می‌داشتند هیچ وسیله‌ای برای مشاهده هیچ تغییری در اشیاء موجود نبود. زیرا آنچه در مر کب وجود دارد جز از اجزای بسیط آن ناشی نمی‌تواند شد و موادها اگر صفاتی نداشتند از یکدیگر قابل تمیز نبودند زیرا که آنها از لحاظ مقدار نایکدیگر هیچ اختلاف ندارند و بنا بر این چون فرض ما بر ملاء است هر مکانی در حرکت بی‌جز معادل آنچه سابق داشت دریافت نمی‌کرد و یک حالت اشیاء از حالت دیگر غیر قابل تشخیص می‌گردید. همینطور هر مواد باید از هر مواد دیگر اختلاف داشته باشد.

زیرا هرگز در طبیعت دو موجود وجود ندارد که کاملاً یکی مثل دیگری باشد و تصور می‌کنم در این نکته نیز تردیدی نیست که هر مخلوقی تابع تغییر و تحول است و بنا بر این هر مواد موجودی از این قانون کلی پیروی می‌کنند و حتی این تغییر در هر موادی دائمی است.

از آنچه تا کنون گفتیم چنین نتیجه می‌شود که تغییرات طبیعی موادها از یک منشاء داخلی ناشی می‌شوند زیرا که یک علت خارجی ممکن نیست در در داخل آنها نفوذ یابد.

ولی باید گفت که گذشته از اصل تغییر «حرئیاتی» مهم از آنچه تغییر می‌کنند «وجود دارد که تفصیل<sup>۴</sup> و تنوع جوهرهای بسیط را تامین می‌سازد این حرئیات باید حاوی کثرتی در وحدت یا در جوهر بسیط باشد زیرا در هر تغییر طبیعی چون تدریج صورت می‌گیرد، چیزی تغییر می‌کند و چیزی بر جای می‌ماند و سابر این لازم است در جوهر بسیط کثرتی از عوارض و روابط وجود داشته باشد هر چند که دارای هیچ اجزائی نیست.

حالت کم دوامی که حاکی از وجود کثرت در وحدت یا در جوهر بسیط می‌باشد همان است که آبرا اذراک<sup>۴</sup> می‌نامند که آبرا اذراک آشکار<sup>۴</sup> یا وحدان باید تمیز داد چنانکه بس از این روشن خواهیم نمود و ایرادیکه بر یروان دکارت وارد است همین است که ادراکاتی را که مشاهده نمی‌شوند بحساب نمی‌آورند و از همین نظر معتقد شده‌اند که تنها ارواح از موادها هستند و

#### ۱ - détail ۲ - spécification

۳ و ۴ - لیبیتس ادراک بهمان را Perception و ادراک آشکار را perception نام نهاده و امروز این اصطلاح تمیز کرده و قسم اول را perception inconscient یعنی ادراک غیر مقرون بشعور و قسم دوم را perception conscient یا ادراک مقرون بشعور می‌خوانند.

روحهای حیوانات یا کمال‌های دیگر را با یک مرک واقعی اشتباه کرده‌اند.

عمل داخلی که موجب تغییر یا انتقال از یک ادراک سادتر به ادراک دیگر میگردد ممکن است شوق یا خواهش نامید. درست است که شوق همیشه نمیتواند کاملاً نادراکی که بدان مایل است واصل شود ولی همیشه چیزی از آنرا بدست آورده و به ادراکات تازه‌ای نائل میگردد.

مادر خودمان و خود کثرتی را در جوهر سبب امتحان میکنیم وقتی می‌بینیم که کمترین اندیشه‌ایکه از آن در خود درک می‌کنیم حاوی توسعی در موضوع است بدینسان همه کسانی که اعتراف میکنند روح جوهر بسیطی است باید این کثرت را هم در مونااد اذعان نمایند.

اگر بخواهیم هر آنچه دارای ادراکات و مشتتهیات است بدان معنی کلی که من باز نمودم روح سامیم تمام جوهرهای سبب یا موناادهای موجود ممکن است روح نامیده شود اما از آنجا که احساس چیزی بالاتر از یک ادراک ساده‌اس من هم رضایت میدهم که نام کلی مونااد و کمال برای جوهرهای بسیط کفایت کند و فقط موناادهائی را روح بنامیم که ادراک آنها مشخص‌تر و توأم با حافظه است.

زیرا مادر خود بحالتی برخورد میکنیم که در آن حالت هیچ چیز را بخاطر می‌آوریم و هیچ ادراک مشخصی نداریم مثل وقتی که بحالت ضعف و اعماء می‌افتیم یا هنگامیکه از یک خواب عمیق بی‌رویا فرسوده گشته ایم در این حال روح بطور محسوسی نایک مونااد ساده اختلاف ندارد اما چون این حال هرگز پایدار نیست موضوعی استثنائی است.

از این جمله نتیجه باید گرفت که در این صورت جوهر سبب دارای هیچ ادراکی نیست و این امر حتی با دلایل پیش گفته هم امکان ندارد زیرا جوهر ممکن نیست تلف شود و نمیتواند بدون تأثر که همانا ادراک او است باقی بماند اما وقتی یک عده بشمار از ادراکات حرتی وجود داشته باشد که در آن هیچ ادراک قابل ملاحظه‌ای وجود نداشته باشد حالت گسبی دست میدهد مثل وقتی که چندین بار پی‌در پی در یک جهت دائماً بچرخیم سر گیجه‌ای دچار میشویم که ممکن است مارا مدهوش سازد و نگذارد هیچ چیز را تمیز بدهیم و مرگ میتواند این حالت را تا مدتی در حیوانات پدید آورد.

و چون حالت فعلی يك جوهر بسیط طبعاً نتیجه و دنباله حالت گذشته آست ، چنانکه حالت فعلی آستن حالت آينده میباشد پس وقتی از بیهوشی بپوش آمديم متوجه ادراکات خود ميشويم و از اين لحاظ باید بلافاصله قبل از ایسکه بپوش آئيم ادراکاتی داشته باشیم هرچند که اصلاً ملتفت آنها نبوده ایم زیرا طبعاً يك ادراک ممکن نیست جز از ادراک دیگر ناشی شود چنانکه يك حرکت طبعاً جز از حرکت دیگر بوجود نمیآید .

از اینجا دیده میشود که اگر ما ادراکات عالی و برحسته نداشتهیم همیشه در حالت بیهوشی سر میردیم همچین می بینیم که طبیعت ادراکاتی عالی حیوانات بخشیده و این ادراکاتی بوسیله اعصابی صورت میگیرد که چندین شعاع نور یا چندین نموج هوا را گرد می آورند تا تاثیر آنها را با اتحاد آنها افروتر نمایند و من برودی شرح خواهم داد که چگونه آنچه در روح میگردد بشای از حوادثی است که در اعضاء روی میدهد

حافظه يك نوع سلسلی در روح ایجاد میکند که از عقل تقلید میکند ولی ناید آن را از عقل متمایز داشت و از همین جهت می بینیم حیوانات وقتی از چیزی ادراک دارند که آنها را متأثر میکند و قلاهم ادراکی نظیر آن داشته اند ، در نتیجه تجسم این ادراک در حافظه شان ، احساساتی که در آنوقت داشته اند دچار میشوند مثلاً وقتی چوب دستی را سگها نشان دهند ، دردی را که سابقاً این چوب دستی در آنها تولید کرده بود بحاضر میاورند و فریاد کرده میگیرند

و تحیل بیرومندی که آنها را متأثر کرده و تهییج می آورد یا از ابهت و باارکثرت ادراکات گذشته ناشی می شود زیرا غالباً تأثر بیرومندی که دعماً ایجاد شود معلول يك عادت طولانی یا بسیاری از ادراکات جزئی تکرار شده است

اسانها بیر ما بد حیوانات رفتار میکند با آنجد که تسلسل ادراکات آنها از راه حافظه انجام گیرد شبیه بیزشکان تجربی که از فرضیات علمی بی اطلاع بوده و فقط اهل تجربه و عمل هستند و مادر سه ربع اعمال خود تجربی هستیم مثلاً وقتی منتظریم که فردا روز خواهد شد بطور تجربی رفتار کرده ایم زیرا تا کون وضع همیشه بدین منوال بوده و فقط منتجم است که از روی دلیل در این باره حکم میکند .

اما شناخت حقایق ضروری و ابدی چیزی است که ما را از حیوانات

ممتاز می سازد و ما را واجد عقل و دانش میکند درحالیکه ما را شناخت خود و خدا نائل می سازد و این همان چیزی است که ما روح عاقله و یا نفس مینامیم .

و همچنین بواسطه شناخت حقایق ضروری و بوسیله تحرید آنها باعمال متفکره می پردازیم و دربارہ خود ، مکرر فراموش مییم و بدین ترتیب وقتی بخود فکر میکنیم بوحود ، بخواهر ، به سیط ، بمرکب ، بعیرمادی و حتی بخدا می اندیشیم و بدین نکته پی میبریم که آنچه در ما محدود است در ذات او نامحدود و بی نهایت است و این اعمال متفکره موضوعات اصلی برای عقل ما فراهم میسازد

تعقل ما بر دو اصل بررگ متکی است ، یکی اصل امتناع تناقض که بنا بر آن ما حکم میکنیم آنچه در این اصل محتوی است اشتباه و آنچه مخالف یا متضاد با اشتباه است صحیح میباشد

و دیگر اصل علت موجبیه یا کافیه است که بنا بر آن ملاحظه میکنیم که هیچ امری ممکن نیست حقیقی یا موحود باشد و هیچ بیانی حقیقی نیست مگر اینکه علت موجبیه ای داشته باشد که چرا اینطور شده و طور دیگر نشده ، هر چند این علل غالباً بر ما معلوم نمی باشد

همچنین دو نوع حقایق وجود دارد ، یکی حقایق تعقل<sup>۱</sup> و دیگر حقایق فلهلی<sup>۲</sup> حقایق تعقل واجب هستند و عکس آنها ممتنع است و حقایق فلهلی ممکن<sup>۳</sup> هستند (در مقابل واجب) و عکس آنها ممکن است<sup>۴</sup> (در مقابل ممتنع) وقتی حقیقتی واجب باشد علت آن را هم با تجربه و تحلیل میتوان پیدا کرد بدین طریق که آن را بتصورات و حقایق سیط تری تجربه میکنیم با اینکه علل ابتدائی آن میسریم

بهمین ترتیب است که ریاضیون ، قضایای هندسی را از راه تجربه و تحلیل به تعریفات و اصول موضوعه و سئوالات محدود نموده اند . و بالاخره تصورات بسیطی هست که میتوان تعریفی برای آنها قائل گشت و همچنین اصول موضوعه و سئوالات و در بک کلمه ، اصول ابتدائی هست که اثبات آنها ممکن نیست و احتیاجی هم بدان ندارند اما علت موجبیه نیز باید در حقایق ممکنه یعنی در سلسله اشیائی که در جهان آفریش پراکنده گردیده اند یافت شود و در این جهان دامه

۱ - raisonnement ۲ - fait ۳ - Contingent ۴ - possible .

تقسیم علل جزئی بسبب تنوع بی اندازه اشیاء طبیعت و تقسیم اجسام بطرز بی نهایت ممکن است بطور نامحدود گسترده شود. یک عده بی نهایت از تصاویر و حرکات گذشته و حال وجود دارد که در علت فاعلی نوشته فعلی من مؤثرند و یکعده بی نهایت از تمایلات جزئی و استعداد های روحی من در گذشته و حال وجود دارد که در علت غائی مؤثرند.

و چون همه این اجزای علت های مقدم یا حرئی تر دیگری را دربر دارد که باز هر یک از آنها نیازمند تجزیه و تحلیل مشابهی برای تعلیل هستند، پیشرفت زیاد تری نصیب نمیشود و باید علت موجب یا آخری خارج از تسلسل یا سلسله های این ممکنات باشد و آنها را باید چیزی نامتناهی باشد.

و بدینسان آخرین علت اشیاء باید در یک جوهر ضروری وجود داشته باشد که ما او را خدا مینامیم

لکن این جوهر چون علت کافیه تمام این حرئیات است پس یک خدا بیشتر وجود ندارد و این یک خدا هم کافی است.

همچنین میتوان حکم نمود براینکه این جوهر عالی که یکتا و کلی و واجب است، چون چیزی خارج از خود ندارد که از آن مستقل باشد پس باید هر اندازه حقیقتی که امکان پذیر باشد در خود داشته باشد از اینجا نتیجه چنان میشود که خدا مطلقاً کامل است و هیچ حدود و ثغوری برای خود نمیشناسد و در آنجا که هیچ حدودی وجود ندارد یعنی در خدا کمال مطلقاً لا یتناهی است

و بر نتیجه چنین میشود که مخلوقات کمال خود را از یرتو ذات خدا واحدند ولی نقص خود را از طبیعت خاص خود دارند که از نامحدود بودن عجز دارد زیرا وجه امتیاز خدا از مخلوقات خود در همین است و این نقص اصلی مخلوقات در سکون طبیعی احسام ملاحظه میگردد.

از آنجا که طبیعت سراسر ملاء است و ملاء تمامی ماده را بهم متصل میسازد، و چون در ملاء هر حرکتی اثری بر روی اجسام فاصله دار نداشته فاصله ای که از هم دارند میگذارد، قسمی که هر جسم به تنها از احسامی که با آن تماس دارند متأثر میشود و از آنجمله برای آنها روی میدهد سجوی متألم میگردد بلکه بوسیله آنها از احسامی هم که با احسام اولی تماس داشته اند متأثر میشود - نتیجه چنین میشود که این ارتباط بهر فاصله ای

که باشد بسط پیدا میکند و بنا بر این هر جسمی از هر آنچه در جهان اتفاق میافتد متأثر میشود بطوریکه هر کس همه را می بیند میتواند در هر يك آنچه در همه جا اتفاق میافتد و حتی هر آنچه انجام شده یا انجام خواهد شد بخواند. اما يك روح فی نفسه نمیتواند مگر آنچه بطور واضح بدان نشان شود بخواند

.... هر جسم جاندار يك موجود زنده يك نوع ماشین عالی یا يك خود کار طبیعی است که از تمام خود کارهای مصنوعی بی اندازه تجاوز میکند زیرا ماشینی که مصنوع بشر نباشد در هر يك از اجزایش ماشین نیست. مثلاً دندان يك چرخ فلزی اجزاء یا قطعاتی دارد که برای ما دیگر چیزی مصنوعی بشمار نمیروند. و دیگر نشانه ای از ماشین از جهت استعمالی که چرخ برای آن معین شده ندارند. اما ماشین های طبیعی یعنی اجسام زنده باز هم در کمترین اجزای خود تایی نهایت ماشین هستند و این همان اختلافی است که بین طبیعت و صنعت یعنی صنع الهی و صنعت انسانی موجود است.

و صانع طبیعت توأسته است این صنع عالی را که بی اندازه هم شگفت آور است بصورت عمل در آورد زیرا که هر جزئی از ماده، آطور که قدما قائل بوده اند فقط تایی نهایت قابل قسمت نیست بلکه باز هر قسمت از قسمت های جزء ببطور بی نهایت قابل تقسیم است و هر يك از آنها حرکتی مخصوص وجود دارد: در غیر این صورت محال بود که هر جزئی از ماده بتواند تمامی جهان را تشریح نماید

از اسحا دیده میشود که دبائی از مخلوقات، از موجودات زنده، از حیوانات، از کمالها، از ارواح، در کوچکترین جزء ماده وجود دارد.

هر جزئی از ماده را ممکن است مثل باغی از گیاهان و مثل برکه ای مملو از ماهیان دانست. اما هر شاخه از گیاه و هر عصبی از حیوان و هر قطره از این آب باز يك چنین باغ یا يك چنین برکه ای میباشد هر چند هوا و خاکي که بین گیاهان باغ و یا آبیکه بین ماهیهای برکه حدائی انداخته اند نه گیاه و نه ماهی هستند با اینوصف باز هم شامل آنها نمیشاند اما عالماً بارتق و طرافتی که به بطرما نامحسوس است

ندینسان هیچ چیز ام یزرع سترون و مرده در جهان وجود ندارد و هیچ درهم برهمی و هیچ اغتشاشی بجز در ظاهر وجود ندارد و اگر هم باشد لااقل مثل آشتگی است که در يك برکه از يك فاصله دور بنظر میرسد که از آن فاصله حن و جوش و حرکت دسته جمعی ماهیان بر که مشاهده میگردد



بی آنکه خود ماهیها تشخیص داده شوند .  
 از این رو دیده میشود که هر جسم زنده کمال غالی دارد که بمنزله  
 روح در حیوان است اما اعضای این جسم زنده مملو از موجودات زنده دیگری  
 است که نازهر يك دارای کمال یا روح مسلط خود میباشد .

و نیز از همین جا است که هرگز نه توالد کامل و نه مرگ کاملی که  
 عبارت از جدائی روح باشد وجود ندارد و آنچه ما موالید میسیم عبارت  
 از نالش و نشو و نما میباشد همانطور که آنچه ما اموات میسیم عبارت از  
 کاهش و ذبول میباشد .

فلاسفه درباره منشأ اشکال ، کمالها یا ارواح نکلی حیران مانده اند  
 اما امروزه در نتیجه تحقیقات دقیقی که نسبت بگیاهان ، حشرات و حیوانات انجام  
 داده اند بدین نکته پی برده اند که اجسام جاندار طبیعت هرگز از درهم  
 برهمی عناصر با افساد بوجود نیامده بلکه همیشه از ذرات هائی پدید آمده اند  
 که مسلماً از پیش ساخته شده بودند و چنین حکم داده اند که نه تنها جسم جاندار  
 پیش از ادراك وجود داشته بلکه يك روح هم در این جسم و بطور خلاصه  
 خود حیوان موجود بوده و این حیوان بوسیله ادراك فقط مهبای يك تغییر  
 شکل کلی برای اینکه از نوع يك حیوان نوع دیگر تغییر یابد گردیده و حتی  
 چنین تغییر شکلی انجام مینماید و وقتی که کر مهاب بصورت مگس در میآیند و  
 کر مهای درخت پروانه میگرددند

حیواناتی را که بوسیله ادراك بدرجه سزرگترین حیوانات ارتقا  
 یافته اند میتوان حیوانات منوی نامید اما حیواناتی که در بین آنها در نوع  
 خود باقی میمانند یعنی غالب آنها مثل حیوانات بزرگ زائیده میشوند و  
 توالد و باسل می کنند و بضعف و انحطاط میگرایند و حرعده معدودی از  
 برگزیدگان آنها بصحه بزرگری منتقل میشوند .

اما این شرح جریمی از حقیقت بود و من چنین تشخیص داده ام که  
 اگر حیوان هرگز بطور طبعی آغازی ندارد طبعاً نیز انجام نمیکراید و نه تنها  
 هیچ تولیدی وجود ندارد بلکه هیچ اهدامی هم وجود ندارد و این استدالات  
 تجربی کاملاً با اصولی که من از راه استدلال عقلایی نتیجه گرفته ام  
 منطبق هستند

بدینسان توان گفت که نه تنها روح (آئینه يك حیان اهدام ناپذیر)

انهدام ناپدید است بلکه خود حیوان هم از بین رفتنی نیست، هر چند که غالباً جزئی از ماشین او تلف میشود و اعضای جاننداری را بدست آورده یا از دست میدهد

این اصول وسیله تشریح اتحاد یا تطابق روح و جسم جاندار را برای من فراهم کرده اند روح از قوانین خاص خود تبعیت میکند و جسم نیز از قوانین خاص خود پیروی می نماید و بنا بر هماهنگی پیشین که بین تمام جوهرها حکمفرما است با هم تلاقی میکنند چرا که همه تطاهرات يك جهان هستند. ارواح بر حسب قوانین علل غائی عمل میکنند و احسام نیز بر حسب قوانین علل فاعلی یا حرکات و هر دو قدرت یعنی قوانین علل فاعلی و قوانین علل غائی بین خودشان هماهنگی دارند

از جمله اختلافات دیگری که بین ارواح معمولی و نفوس موجود است این اختلاف میباشد که ارواح بطور کلی آئینه های زنده یا تصاویر جهان آفرینش هستند ولی نفوس تصاویر جداوند و یا صانع طبیعت هم میباشد و از این رو قادر شناسایی دستگاه جهان و تقلید چیزی از آن هستند، چه هر نفسی بمتابجه خدای کوچکی در حوزه خود میباشد.

و در نتیجه نفوس توانایی آن را دارند که با خدا يك نوع انجمنی را تشکیل دهند و سست آنها با خدا به تنها سستی است که يك مخترع ناماشین خود دارد (چنانکه خدا چنین سستی با سایر آفریدگان خود دارد) بلکه همان سستی است که يك امیر با رعایای خود و حتی يك پدر با فرزندانش خود دارد

از اینجا تا ساسی میتوان نتیجه گرفت که مجموعه تمام نفوس ناند دیارا خدا یعنی کاملترین دولتی را که تحت حکومت کاملترین شهر ناران امکان بدیر باشد تشکیل دهند

این دیار جداوند با این سلطنت کلی واقعی يك دیبای اخلاقی دردسای طبیعی است و عالیترین و برترین آثار در بین آثار خداوند بشمار است و افتخار خداوند واقعاً در این اثر او میباشد زیرا خدا هیچ افتخاری نداشت چنانچه عظمت و بیکوکاری او را نفوسش میشناختند و ستایش میکردند و همچنین بواسطه داشتن ارتباط با این دیار یزدانی است که او بخصوص بیکوکار است

در حالیکه حکمت و قدرت او در همه جا ساری و جاری است از آنجا که ما در فوق يك هماهنگی کامل بین دو قدرت طبیعی که یکی علل فاعلی و دیگری علل غائی است برقرار کردیم میبایستی در اینجا باز يك هماهنگی دیگر را بین قدرت حسمی طبیعت و قدرت اخلاقی لطف خداوندی یعنی بین خدا، از نظر معمار ما شین جهان و خدا از نظر شهریار دیار خدائی نفوس برقرار سازیم.

این هماهنگی باعث میشود که اشیاء از همان راههای طبیعت بلطف خداوندی رهنمون شوند و مثلاً همین کره نایستی از راههای طبیعی در لحظاتی که حکومت نفوس برای کبیر دادن بعضی و پاداش بخشیدن بعضی دیگر مقتضی نداند، محو و منهدم گردد.

ناز میتوان گفت که خدا معوان معمار، خدا عنوان قانونگذار اراضی میکند و بدینسان گماهان بایستی مجازات خود را هم بوسیله نظام طبیعت و بعثت ساختمان مکابیکی اشیاء با خود داشته باشد همانطور که کارهای بيك پاداش خود را از راههای ماشینی بخود جلب میکند، هر چند که این امر همیشه بطور فوری انجام نمیکرد ناری تحت این حکومت فاضله هیچ کار نیکی بی پاداش و هیچ کار زشتی بی مجازات نمیماند و همه چیز باید به خیر نیکن انجامد یعنی بخیر کسیکه در این دولت نزرگ ناراضی بیستند و بعد از اینکه وظیفه خود را انجام دادند خود را بشیت بزدانی میسپارند، و چنانکه باید صانع خیر و یکی را دوست میدارد و از او پیروی میکنند و همین موضوعی است که باعث میشود همیشه مردمان خردمند و برهیر کار بنا بر آنچه منطبق با اراده قلبی یا بعدی خداوند بنظر میرسد عمل کنند و آنچه خداوند اراده فرماید رضایت دهند در حالیکه اعتراف میمانند که اگر ما میتواستیم بقدر کافی نظام جهان را درك نمائیم در میبافتیم که اراده او برتر از همه خواستهای خردمند ترین مردمان است و غیرممکن است آنرا به فقط برای عموم بلکه برای خودمان بخصوص بهتر از آنچه هست گردانیم.

### اصول طبیعت

۱ - جوهر موجودی است قابل فعل و سبب است با مرکب . جوهر بسیط آنست که هیچ اجزائی ندارد و جوهر مرکب مجموعه ای از جوهرهای بسیط یا موادها است . مواس کلمه ای یونانی است که بمعنی واحد است . مرکبات یا احسام متکبر هستند و جوهرهای بسیط ، زنده گیها، ارواح

و نفوس واحد میباشد و باید در همه جا جوهرهای بسیط وجود داشته باشد چونکه بدون بسایط مرکبات وجود نپیدا شد و بنا بر این تمام طبیعت پر از زندگی است .

۲ - موادها چون اجزائی ندارند نه میتوانند تکوین و به معروض بیستی و عدم گردند و طبعاً نه آغاز و نه انجامی دارند و بنا بر این تا هنگامیکه جهان پایدار است دوام میکنند و حبابهم تغییر خواهد کرد ولی هرگز دستخوش انهدام نخواهد گشت . موادها نمیتوانند شکلی داشته باشند و در غیر اینصورت دارای اجزاء میشدند و بنا بر این یک مواد فی نفسه و در آن واحد از یک مواد دیگر تمیز داده میشود مگر بواسطه صعوات و افعال داخلی و این صعوات و افعالهم چیز دیگری جز ادراکات آن (یعنی تصاویر مرکب و یا آنچه بیرون از بسیط میباشد) و شوقهای آن (یعنی تمایلات آن برای انتقال از یک ادراک نادرک دیگر) میباشد و اینها هم عوامل تغییر هستند . زیرا ساطت جوهر از کثرت تغییراتی که نایستی محتملاً در همان جوهر بسیط یافت شوند جلوگیری نمیکند و این تعییرات عبارت از روابط گوناگونی است که مواد با اشیاء خارجی دارد

چنانکه در یک دایره یا یک نقطه با تمام ساطتی که دارد ، یک مقدار بی نهایت از زوایا وجود دارد که بوسیله خطوطی که بدان تلاقی میکنند ساخته میشوند

۳ - طبیعت سراسر ملاء است . جوهرهای بسیطی و خود دارد که مسلماً با افعال خاصی از یکدیگر جدا هستند و دائماً روابط خود را تغییر میدهند و هر جوهر بسیط یا موادی که مرکب از جوهر مرکب را بوجود میآورد از یک کومه موادهای بشمار دیگر احاطه گردیده که جسم خاص این مواد مرکبی را بوجود میآورد ، مثل سستی که مرکب با اشیاء خارج از مرکز دارد . و چون علت تمامیت دنیا همه چیز بهم متصل است و هر جسمی بر هر جسم دیگر کم و بیش بر حسب فاصله تأثیر می بخشد و از واکنش آن متأثر میگردد نتیجه چنین میشود که هر مواد آقیسه زنده ایست که جهان را بر حسب دیدگاهش در خود منعکس میکند و با اندازه جهان نیز منظم هست و ادراکات در مواد بعضی از بعضی دیگر زائیده میشوند و این ادراکات بوسیله قوانین خواهشها یا علل غائی حیروش که عبارت از ادراکات منظم یا نامنظم است بوجود میآیند و بطوریکه تعییرات اجسام و پدیدهها در خارج بعضی از بعضی دیگر بواسطه قوانین عللی و فاعلی یعنی حرکات پدید میآیند . بدینسان یک هماهنگی کامل بین

ادراکات مواد و حرکات احسام موجود است و این هماهنگی از ابتدا بین دستگاه علل فاعلی و دستگاه علل غائی موجود بوده و اتفاق و اتحاد فیزیکی روح و جسم از همین جا ناشی میشود بی آنکه یکی بتواند قوانین دیگری را تغییر دهد

۴ - هر مواد با يك جسم خاص جوهر زنده‌ای را بوجود می‌آورد . ندیسان نه فقط حیات در همه جا وجود دارد بلکه حتی عده بی‌نهایتی از درجات در موادها وجود دارد که بعضی کم و بیش بر بعضی دیگر مسلط‌اند . و يك چنین موجود زنده‌ای حیوان نامیده میشود ، چنانکه مواد او روح نام دارد و وقتی این روح به مرحله عقل ارتقا یافت و واجد آن گردند ساز چیزی برتر شده و در شمار نفوس ۱ درمی‌آید چنانکه ما بزودی در این باره شرح و بسط خواهیم داد .

درست است که حیوانات گاهی به حالت زندگان ساده هستند و روح آنها هم به حالت موادهای بسیط میباشد و این در وقتی است که ادراکات آنها بقدر کافی مشخص و برجسته نیست تا اینکه بخاطر آورده شوند، چنانکه در يك خواب عمیق بی رؤیا و یا در حال بیهوشی و اعماء این حالت اتفاق می‌افتد ، اما ادراکاتی که کاملاً معشوش شدند بدلا یلی که برودی خواهم گفت میبایستی در حیوانات دوباره منسبط و متسع شوند . ندیسان بهتر است بین ادراک نهایی که حالت درونی موادی است که اشیاء خارجی را نشان میدهد و ادراک آشکار که وجدان یا شناخت این حالت پست از روی فکرو شعور است تمیز قائل شد و نقص بیروان دکارت در همین فقدان تمانز است که ادراکاتی را که مشاهده نمیکردند بهیچ میگرفتند چنانکه مردم احسام نامحسوس را بهیچ نمیگیرند و باز از همین جهت است که بیروان دکارت پیدا شده اند فقط نفوس از موادها هستند و روح حیوانات اصلا وجود ندارد و حوس وجود احساسات را در حیوانات منکر شده و از این حیث عقیده مردم را حلی آزوده کرده اند برعکس با توهومات عامیانه خیلی روی موافقت نشان داده و گیچی و سهوشی طولانی ناشی از آشفتگی ادراکات را با مرگ قطعی که تمامی ادراک از کار باز میماند اشتباه نموده اند

۵ - در ادراکات حیوانات تسلسلی وجود دارد که با عمل بی شهادت بیست اما این تسلسل حر بحافظه متکی نمیشود و هرگز شناخت علل ارتباط

ندارد چنانکه سگ از دیدن چو بدستی میگریزد چرا که حافظه دردی را که این چو بدستی باعث آن بوده بیادش میآورد و مردم هم تا آن اندازه که تجربی هستند یعنی در سه ربع اعمالشان ماسد حیوانات رفتار میکنند مثلاً منتظرید که فردا روز شود چرا که همیشه بدبسان تجربه کرده اند و فقط معجم است که این امر را از روی دلیل پیش بینی میکنند و حی این پیشگویی هم بالآخره غلط در خواهد آمد وقتی که علت روز که هرگز ابدی نیست از کار باز بماند اما تعقل حقیقی منوط بحقایق ضروری نا ابدی است چنانکه حقایق منطقی ، اعداد ، هندسه چنین هستند که تسلسل مطمئن تصورات و نتایج حتمی الوقوع را باعث میشوند . حیواناتیکه این نتایج در آنها ملاحظه شود حیوان نامیده میشوند اما حیواناتی که این حقایق ضروری را میشناسند حیوانات معقول خوانده میشوند و روح آنها نفس نامیده میشود این ارواح شایسته احکام افعال عقلانی و مطالعه در «من» ، جوهر فرد ، روح ، نفس و باری اشیاء و حقایق غیر مادی هستند . و همین چیزی است که ما را مستعد فرا گرفتن علوم یا معرفتهای برهانی میکند

۶ - تحقیقات علمای جدید این نکته را بنا بر داده و عقل هم آنرا اثبات میکنند که عناصر زنده که اعضای آنها بر ما معلوم است یعنی گیاهان و حیوانات از یک فساد یا درهم برهمی ، آتصور که قدما قائل بوده اند ناشی نمیشود بلکه از دانه های از پیش تکوین یافته و بنا بر این از تغییر شکل موجودات زنده ای که قبلاً وجود داشته اند بوجود میآیند حیوانات کوچکی در دانه های حیوانات بزرگ وجود دارند که بواسطه ادراک ، پوشش جدیدی بجود میگیرند که بجود اختصاص میدهند و همین پوشش وسیله تعدیه و رشد و نمو بدنها می بخشند تا آنکه روی صحنه بزرگتری ظاهر شده و سل حیوان بزرگ را تکثیر نمایند و این نکته صحیح است که ارواح حیوانات موی از عقل بهره ندارند ، و از آن بهره مند میشوند مگر هنگامی که ادراک این حیوانات را برای قبول طمعت اسبابی تعیین کرده باشد چون حیوانات بطور کلی تولید نمیگردند ، بطور کلی هم نا آنچه ما مرگ میامیم معدوم میشوند زیرا معقول همین است که آنچه طبعاً آغاز ندارد احکامی هم نداشته باشد . بدینسان حیوانات وقتی که نقاب یا پوشش خود را ترک گفتند فقط بصحنه شارظریف تری باز میگردند که در آنجا میرمیتوانند

بهمان درجه حساس و بهمان درجه منظم باشند که در تاثیر بزرگ نیز چنین بودند و آنچه مادر باره حیوانات بزرگ گهتیم در تولد و مرگ حیوانات مسوی کوچکتز نیز صدق میکند. بدینسان به تنها ارواح بلکه حیوانات هم غیر قابل کون و غیر قابل فساد هستند و کار آنها فقط نشو و نما و بالش و کاهش و ذبول و تغییر شکل میباشد. ارواح هر گز تمامی جسم خود را ترك نمی گویند و از یک جسم بجسم دیگر که برای آنها کاملاً تازگی داشته باشد میروند.

پس تناسخ وجود ندارد بلکه تغییر شکل وجود دارد. حیوانات تغییر میکنند و فقط اجزائی را بدست آورده و ازدست میدهند و این امر در تغذیه اندک اندک ولی بطور مدام صورت میپذیرد.

۷ - تا اینجا فقط بعنوان یک نفر طبیعی دان سخن گهتیم و اکنون باید ما و اراء الطبیعه قدم گذاریم و درین راه از اصل بررگی که معمولاً خیلی کم بکاررفته و حاکی از آن است که هیچ چیز بدون علت کافیه پدید نمیآید استفاده نمائیم و این اصل بدان معنی است که هیچ چیز اتفاق نمیافتد مگر ایسکه آنکسی که بقدر کافی اشیاء را میشناسد نتواند دلیل کافی برای اثبات اینسکه چرا این حادثه اینطور اتفاق افتاده و بطور دیگر اتفاق نیافتاده عرضیه نماید. وقتی این اصل ثابت شد نخستین بررسی که حق داریم مطرح کنیم ایست که چرا بجای عدم خلقت حکمفرما است؟ زیرا عدم ساده تر و آسانتر از خلقت است علاوه برض ایسکه اشیائی بابد وجود داشته باشند ناید نتوان دلیل آورد که چرا میبایستی این اشیاء اینطور باشند و بطور دیگر باشند.

۸ - لکن این علت کافیه وجود جهان در سلسله اشیاء ممکنه، یعنی اجسام و تصورات آنها در ارواح ممکن نیست یافت شود زیرا ماده چون فی نفسه نیست بحرکت و سکون و به این حرکت یا حرکت دیگری اعتناست نمیتوان علت حرکت و لا اقل یک چنین حرکتی را در آن یافت و هر چند حرکت فعلی که در ماده موجود است از حرکت پیشین صادر میشود و آن حرکت ناز از حرکت پیشتری سرچشمه میگیرد ولی وقتی نخواهیم دنبال این علت و معلول را تا بینهایت ادامه دهیم پیشرفتی نخواهیم کرد زیرا همیشه همین موضوع بجای خود باقی است. بدینسان علت کافیه که بیاز علت دیگری ندارد ناید بیرون از این تسلسل اشیاء ممکنه باشد و در حوهری یافت شود که خود علت آن باشد یا وجود و احیی باشد که علت وجودش را با خود داشته باشد و در غیر اینصورت ناز علت کافیه ای وجود نخواهد داشت که بتوان سلسله علت و معلول را بدان ختم گردانید و این علت آخرین اشیاء خدا نام دارد.

۹ - این جوهر بسیط ابتدائی باید محتوی کمال هائی باشد که در جوهرهای مشتقه از آن وجود دارند بدینسان این جوهر دارای قدرت و معرفت و اراده نام یعنی قدرت بالغه و علم نامتناهی و خیر عالی خواهد بود و چون عدالت وقتی بطور کلی در نظر گرفته شود جز خیر منطبق با خسر و چیزی نیست پس باید عدالت عالیه هم در خدا وجود داشته باشد و همان علتی که اشیاء را بوسیله او بوجود آورده همانها را بوجود او معلق و وابسته نموده و این اشیاء دائماً چیزی که آنها را نکمال رساند از او اخذ میکنند، اما آنچه بعضی در آنها میماند از محدودیت اصلی و ابتدائی مخلوق ناشی میشود

۱۰ - از کمال عالی حد اوندی چنین نتیجه میشود که او با آفرینش جهان بهترین طرح ممکنه را انتخاب کرده و درجهان بزرگترین تنوع و بالاترین درجه نظم و حود دارد و در مخلوقات بالاترین درجه قدرت و بالاترین درجه معرفت و بالاترین درجه نیکی که در جهان امکان پذیر است وجود دارد. زیرا تمام ممکنات به نسبت کمال خود مدعی وجود در فهم خدا هستند و نتیجه تمام این دعاوی باید وجود دیبای کوبی با بالاترین درجه کمالی که در آن امکان پذیر است باشد. و در غیر این صورت ممکن نبود دلیلی اقامه کنیم بر اینکه چرا اشیاء بدین صورت درآمده اند و بصورت دیگر در بیامده اند

۱۱ - حکمت بالغه حد او بند سبب شده است که بویژه وی قوانین حرکت را صحیحترین و شایستهترین طرز انتخاب نماید و در آن یک مقدار بیرونی کامل و مطلق یا عمل و یک مقدار بیرونی متقابل یا عکس العمل را حفظ میکند. بعلاوه عمل همیشه مساوی عکس العمل است و معلول تام همیشه معادل با علت تام است و شگفت آور اینجاست که با ملاحظه و دقت در علل فاعلی یا ماده به تنهایی ممکن نیست علت قوانین حرکت را که در عصر ما کشف شده و قسمتی از آنرا خود من کشف کرده ام تعلیل نمود چه من چنین دریافته ام که باید برای کشف این علت علل عائی توسط حس و این قوانین هرگز ناصل ضرورت، مثل قضایای منطقی، ریاضی و هندسی موطو میباشند بلکه ناصل مناسبت یعنی انتخاب حکمت بستگی دارند و این یکی از مؤثرین و حساسترین براهین وجود خداوند است برای کسانی که میتوانند در این اشیاء تعمق نمایند

۱۲ - از کمال عالی صانع باز نتیجه چنین میشود که نه تنها نظام



جهان کاملترین نظامی است که ممکن است وجود داشته باشد بلکه همچنین هر آئینه زنده ای که جهان را بر حسب دیدگاه خود نشان میدهد یعنی هر مونا و هر مرکز جوهری ناید دارای ادراکات و مشتبهات منظمی باشد که باقیه کائنات موافق و سازگار باشد و باز نتیجه چنین میشود که ارواح حیوانات ممکن نیست از حالت خواب و بیهوشی که مرگ یا حادثه دیگری باعث آن میگردد بیدار شوند .

۱۳ - زیرا همه چیز در اشیاء يك بار برای همیشه با آن اندازه نظم و تسلسل که ممکن بوده مرتب شده است و حکمت بالغه و بیکی خداوندی جز با هماهنگی کامل نمیتواند عملی انجام دهد . زمان حال آستن آینده میباشد و آینده را میتوان از گذشته خواند . و اگر ممکن بود تمام چینهایی روح را که جز با مرور زمان مبسط نمیشود باز نمود زیبایی جهان در هر روح ممکن بود معرفت حاصل نمود اما چون هر ادراک مشخص روح شامل عده بی بهائیتی از ادراکات مبهم و معشوش است که همه جهان را در بردارند خود روح هم اشیائی را که ندانها ادراک دارد نمی شناسد مگر بهمان اندازه که دارای ادراکات نازو بر حسته از آنها باشد و بهمان اندازه که ادراکات نازو دارد تکمال نائل میگردد

هر روح لا یتناهی را میشناسد و بكل معرفت دارد اما معرفت او مبهم و معشوش است همانطور که من وقتی در کرانه در ناگردش میکنم و صدای تلاطم امواج را میشنوم ، صداهای حرمی هر موج را هم که صدای کلی از آنها ترکیب یافته میشنوم ولی بی آنکه نتوانم آنها را از هم تمیز دهم ادراکات مبهم ما نتیجه اثراتی هستند که کل جهان بر ما هیچ ندارد وضع هر مومادی نیز بر همین منوال است فقط ذات باری معرفت مشخصی از کل دارد زیرا که خود سرچشمه و منبع آست و در ناره او گفته اند که او مثل مرکزی در همه جا است اما محیط دایره او در هیچ جا نیست .

۱۴ - در روح عقلانی یا نفس چیز دیگری بالاتر از موناها یا حتی از ارواح بسیط وجود دارد این روح به تنها آئینه تمام نمای جهان مخلوقات است بلکه تصویری از خداوند نیز میباشد نفس به تنها ادراکی از مصنوعات خدا دار بلکه میتواند حیری که بدوشبیه باشد تهیه کند هر چند که کوچکتر از آن باشد - زیرا صرف نظر از شگفتی های رؤیا که در خلال آن بدون ربح و زحمت و حتی بی آنکه اراده داشته باشیم اشیائی را اختراع میکنیم که در وقت بیدار شدن دیرگاهی برای بازیافتن آنها نماند بکفر و رویم ، روح مادر

اعمال ارادی سازنده و معمار میباید و علمی را که بر حسب آنها خداوند اشیاء را منظم نموده کشف مینماید و در حوزه خود و دیبای کوچک خود آنچه را که خداوند در دیبای بزرگ انجام میدهد تقلید میکند.

۱۵ - همین واسطه تمامی نفوس، چه نفوس مردم عادی و چه نفوس نوابغ که بعلت واحد بودن گوهر عقل و حقایق ابدی با خدا حشر و بشردارند اعضای جامعه خدایی یعنی کاملترین دولتی که از طرف بزرگترین و بهترین شهریاران تشکیل یافته و اداره میشود شمار میروند: و در این جامعه هیچ گناهی بی مجازات و هیچ نوایی بی پاداش نمی ماند و بالاخره در این جامعه آن اندازه فضیلت و سعادت که امکان پذیر باشد وجود دارد و این به از جهت بی نظمی طبیعت است بلکه بواسطه همان نظام اشیاء طبیعی است و بعلت هماهنگی بیشین بین قدرتهای طبیعت و لطف خداوندی، بین خدا بنوان سازنده و معمار و خدا بنوان شهریار است

### درباره جوهر فرد

تمایز اعمال خدا از اعمال آفریدگان خدا تا اندازه ای دشوار است زیرا یکعمده برآند که خدا همه چیز را آفریده و عده دیگری معتقدند که خدا جرحفاظت بیرونی که بمخلوقات بخشیده کاری انجام نمیدهد دنباله این مقال نشان خواهد داد که کدامیک ازین دو بحقیقت نزدیک است. لکن چون اعمال و نفسانیات بخصوص تعلق به جوهر های فردی دارند لازم است شرح دهیم که چنین جوهری عبارت از چیست.

درست است که هر وقت چندین محمول<sup>۱</sup> بیک موضوع<sup>۲</sup> منسوب شوند و این موضوع به هیچ موضوع دیگری منسوب نگردد آنرا جوهر فرد مینامند. اما این بیان کافی نیست و چنین توضیحی فقط اسمی است. پس باید دید که آنچه حقیقتاً به یک موضوع معینی منسوب میشود عبارت از چیست لکن محقق است که هر محمول واقعی متناسبی در طبیعت اشیاء دارد وقتی یک قصه مشابه نیست یعنی وقتی محمول ص-ریحاً در موضوع شامل نیست باید بالقوه شامل آن باشد. بدینسان باید عبارت موضوع همیشه شامل عبارت محمول باشد قسمی که هر کس مفهوم موضوع را کاملاً درک نمود همینطور حکم نماید که محمول از آن موضوع است حال میتوانیم گفت که طبیعت یک جوهر فرد یا یک موجود کامل باید دارای چنان مفهوم کاملی باشد که برای فهمیدن و برای استنتاج کردن تمام

محمول های موضوع که این مفهوم بدان منسوب شده کافی باشد در حالیکه عرض موجودی است که مفهوم آن هرگز شامل تمام آنچه چیزی بیست که بتوان بموضوع منسوب نمود که این مفهوم بدان منسوب است. بدنسان صفت پادشاه که متعلق باسکندر کبیر است همینکه از موضوع منتزع شد دیگر برای يك شخص معین بیست و سایر صعات همان موضوع را شامل نمیباشد و حال آنکه وقتی خدا مفهوم فردی اسکندر را می بیند در عین حال مباح و علت تمام محمولاتی که ممکن است حقیقتاً در باره او مصداق پیدا کند، از قبیل اینکه مثلاً داریوش و پوروس را شکست داد می بیند تا آنجا که بدلیل عقلی (به تجربه) میداند که آیا او بمرگ طبیعی مرده یا بازهر کشته شده و این موضوعی است که ما جز بوسیله تاریخ نمیتوانیم بدانیم همچنین وقتی اتحاد و ارتباط اشیاء را ملاحظه نمائیم میتوانیم گفت که در هر زمان در روح اسکندر بقایای حوادثی که برای او اتفاق افتاده و علائم حوادثی که برای او اتفاق خواهد افتاد و حتی آثار آنچه در جهان میگردد وجود دارد هر چند که شناختن اینها همه خاص پروردگار می باشد.

(گفتار در متافیزیک)

### تصور فردی هر شخص مشتمل بر کلیه حوادثی است که برای او رخ خواهد داد

پیش از اینکه دورتر برویم باید نکوشیم اشکال بزرگی را که ممکن است از قواعدی که ما در اینجا بیان کرده ایم سرچشمه بگیرد از میان برداریم ما گفتم که تصور یک حوهر فرد مشتمل بر کلیه وقایعی است که برای او رخ خواهد داد و با ملاحظه این تصور میتوان آنچه را که حقیقتاً از او سر خواهد زد مشاهده کرد همانطور که میتوانیم در طبیعت دایره تمام خواصی که ممکن است از آن استنتاج نمود ملاحظه نمائیم اما نظر میرسد که از این بیان اختلاف حقایق ممکن و واجب ازین برده میشود و آزادی و اختیار انسان دیگر موضوعی نخواهد داشت و یک حصر مطلق بر تمامی افعال و اعمال و بر کلیه حوادث جهان حکومت خواهد کرد. بدین ایراد پاسخ میدهم که باید بین مسلم و ضروری فرق قائل شد:

همه در این نکته اتفاق دارند که ممکنات آئینده مسلم هستند زیرا که خدا آنها را پیش بینی نموده اما این امر دلیل نمیشود بر اینکه ضروری هم باشند. ولی (خواهد گفت) اگر بتوان بطور حتم نتیجه ای از یک تعریف

یا تصور استنتاج نمود، آن تصور یا تعریف ضروری خواهد بود لکن ما تصدیق میکنیم که سر نوشت هر کس بالقوه در طبیعت یا تصور او موجود است همانطور که خواص در تعریف دایره محتوی است و بدینسان اشکال باز بجای خود باقی است. برای اینکه این اشکال را مرتفع سازیم گوئیم که اتحاد یا تسلسل بر دو نوع است: یکی مطلقاً واج است و عکس آن موجب تناقص میشود و این استنتاج در حقایق اندی وقوع مییابد چنانکه حقایق هندسی از این قبیل هستند و دیگری واجب نیست مگر بطور عرضی اما فی نفسه ممکن است در صورتیکه عکس آن موجب هیچ تناقضی نمیگردد یک مثال بز نیم. چونکه ژول سرار دیکتاتور دائی و فرمانروای جمهوری خواهد شد و آزادی رومیها را از بین خواهد برد، این عمل در تصور او محتوی است ممکن است بگویند که علت این تصور نیست که او باید این عمل را مرتکب شود زیرا که این عمل مناسب او نیست مگر از جهت اینکه خدا بجهت چیز آگاهست و در این نکته اصرار خواهد ورزید که طبیعت یا شکل او با این تصور همسگ است و چون خدا این شخصیت را بدو تحمیل کرده بر او واجب است که وظیفه خود را انجام رساند. من میتوانم در باسح بگویم که ممکنات آینده هموز هیچ حقیقتی جز در فهم و اراده خدا ندارند و چون خدا این شکل را از پیش ندانها بخشیده، بایستی آنها هم با این شکل مطابق در آیند.

اما من بهتر دوست دارم که اشکالات را از میان بردارم تا اینکه با پیش کشیدن اشکالات مشابه دیگری آنها را معذور دارم پس اکنون باید فرق بین تسلسلها را عملی نمود و من میگویم که آنچه مطابق با این قواعد از پیش مقرر شده اتفاق میافتد مسلم است ولی ضروری نیست و اگر کسی آنرا انجام میداد، فی نفسه هیچ کار مستعی انجام میداد؛ هر چند متمتع باشد که این قضیه اتفاق افتد. زیرا اگر کسی میتوانست این برهان را تکمیل کند در واقع پی میبرد باینکه اساس و مبسای دیکتاتوری آینده سزار در تصور یا در طبیعت او وجود دارد. و در این تصور یا طبیعت دیده میشود که بچه علت او بجای توقف در رویکون<sup>۱</sup> مصمم به عبور از آن گردید و چرا

۱ - Rubicon نام رود کوچکی است که ایتالیا را از «مملکت گل» جدا میکرد. مجلس سا برای اینکه مردم را از تهاجم سپاهیان گل مصون دارد بموجب تصویب نامه مشهوری هر کس را که ناقشون از این رود عبور نماید حائن بیمن اعلام نمود ولی سزار بدین فرمان اعتنا نکرد و از این رود بگذشت.

روز فار سال ۱ بجای اینکه بزینش تمام شود بسودش خاتمه یادت و معقول و بنا بر این مسلم بود که چنین چیزی اتفاق میافتد . ولی به اینکه فی نفسه ضروری باشد و نه خلاف آن تناقضی ایجاد نماید.

زیرا واضح است که این برهان باندازه اعداد هندسه مطلق نیست بلکه تسلسل اشیائی را که خدا آزادانه انتخاب کرده احتمال میدهد و بر اولین فرمان آزاد خداوند متکی است و این فرمان همواره متوجه ساختن چیزی است که از همه کاملتر است و بر اساس همین فرماست که انسان همیشه کارهایی انجام میدهد که بنظرش از همه بهتر میرسد لکن هر حقیقتی که بر اساس این قسم احکام متکی است جنبه امکان دارد هر چند مسلم باشد زیرا این احکام بهیچوجه امکان اشیاء را تغییر نمیدهند و همانطور که اکنون گفتیم هر چند خدا همیشه بهترین امر را انتخاب میکنند ولی این مانع از آن نیست که آنچه ناقص است وجود داشته و فی نفسه ممکن باشد (گفتار در متافیزیک)

### مفاهیم فطری

موضوعی که باید بدانیم اینست که آیا بنا بر عقیده ارسطو و مصنف تحقیقات (لاک فیلسوف انگلیسی) روح بذاته مثل الواح کاملاً خالی است و در آن هنوز چیزی ثبت نگردیده و اگر هم چیزی در آن ثبت شده فقط از حواس و تجربه ناشی میشود؟ یا اینکه آیا روح ذاتاً محتوی اصول معارف و عقایدی چند میباشد که اشیاء خارجی فقط آنها را باقتضای موقع بیدار میکنند همانطور که من در این باره با افلاطون و حتی با تمام کسانی که کلام سن پول را بدین معنی میگیرند هم عقیده ام، آنجا که میگوید قانون خدا در قلبها ثبت گردیده و باصیون این اصول را معاهیم مشترک مینامند و فلاسفه جدید نامهای قشنگ دیگر بدانها میدهند و ژول اسکالیئر آنها را *Semina oeternitatis* مینامد که تقریباً بمعنی آتشیهای زنده، خطوط درخشان است که بهای در درون ما است و تلاقی حواس و اشیاء خارجی آنها را مثل حرقه هائی که از تصگ خارج میشود ظاهر میکند و بیصحت بیست که گمان میکنند این پر توها نشانه ای عالی و جاودایی دارند که بخصوص در حقایق ضروری بظهور میرسد

۱ - Pharsale شهر قدیم تسالی ( فرسالای کنونی ) که در آن شهر سال ۴۸ پیش از میلاد سزار پمپه را شکست قطعی داد .

از اینجا مسئله دیگری پیش می‌آید که بدانیم آیا تمام حقایق بستگی به تجربه دارند یا اینکه حقایق وجود دارد که باز مبدأ دیگری دارند زیرا اگر حوادثی چند را نتوان پیش بینی نمود پیش از اینکه تجربه ای از آنها بعمل آید واضح است که ما در آن حوادث از خود سهمی داریم حواس هر چند برای تمام شناخت‌های کنونی ما لازم‌اند، ولی برای اینکه تمام شناخت‌ها را در دسترس ما نگذارند هر گرگ کافی نیستند زیرا حواس به جریمه‌ها یعنی حقایق حزئی با فردی را بدست نمیدهند لکن تمام نمونه‌ها که يك حقیقت کلی را تصدیق میکنند بهر تعداد که باشند کافی برای اثبات لزوم کلی همین حقیقت نیستند. زیرا نتیجه چنین میشود که آنچه اتفاق افتاده همیشه اتفاق افتد مثلاً یونانیها و رومیها و دیگر ملت‌های روی زمین که بر قدما معلوم بوده‌اند همیشه ملاحظه میکردند که پش از طی بیست و چهار ساعت روز تبدیل نشد و شب تبدیل بروز میگردد اما اگر میپنداشته‌اند که این ترتیب در همه جا حکم‌رما است دچار اشتباه بوده‌اند زیرا بعد از آن بتجربه ناست گشت که «در نواز امپلا» عکس این ترتیب اتفاق میافتد و باز کسی که تصور میکرد که لااقل در اقالیم ما، این يك حقیقت لازم و ابدی است که همیشه همینطور خواهد بود دچار اشتباه میگشت زیرا باید دانست که زمین و آفتاب ضرورتاً وجود ندارند و شاید موقعی فرارسد که این ستاره زیبا دیگر ولااقل بصورت فعلی وجود نخواهد داشت و تمام منظومه‌آفتاب نیز نابود خواهد گشت از اینجا معلوم میشود که حقایق ضروری آنطور که در ریاضیات مطلق و بخصوص در حساب و هندسه یافت میشود باید اصولی داشته باشند که برهان آن بستگی به نمونه‌ها و سنا بر این نه گواهی حواس ندارد، هر چند که بدون حواس هر گز انسان مصلحت نمی‌بیند بدانها نیاید بشد این چیزی است که لازم است میزد داده شود و این موضوع را اقلیدس چنان خوب در یافته که غالباً آنچه را که بقدر کافی با تجربه و با تصاویر محسوس دیده میشود با دلیل و برهان ثابت میکند و باز منطق با متافیریک و اخلاق که یکی تشکیل علم الهی و دیگری همه را میدهد و هر دو طبیعی هستند مملو از چنین حقایقی میباشد و سایر این برهان آنها ممکن نیست جز از منشاء درونی که اصول فطری نامیده میشود ناشی گردد درست است که شاید بندها است که میتوان در روح این قوانین جاودایی خرد را بدون تهیه و آمادگی قبلی حوایند، امامیتوان آنها را به پیروی دهنده در خود کشف نمود و کامیابی تجربیات باز برای تصدیق خرد بکار می‌رود تفریباً همانطور

که امتحان در حساب برای اجتناب از اشتباه حساب بکار می‌رود، در موردیکه استدلال طولانی است و نیز از همین‌جا است که شناخت‌های انسان و حیوان با هم اختلاف دارند. حیوانات بکلی تجربی هستند و زندگی خود را فقط از روی سرمشق‌ها و نمونه‌ها منظم می‌کنند زیرا آنها هرگز موفق به تشکیل قضایای ضروری، تا آنجده که بتوانند از روی آنها قضاوت کنند نمی‌شوند. در صورتیکه انسانها شایسته ایجاد علوم برهانی هستند و بهمین جهت است که استمدادی که حیوانات برای ایجاد «تسلسل‌ها» واحد هستند چیریست تر از خرد می‌باشد که برد انسان وجود دارد. تسلسل‌های حیوانات درست ماسد تسلسل‌های تجربیون ساده است که ادعا می‌کنند آنچه گاهی اتفاق افتاده باز هم در یک موقعی اتفاق خواهد افتاد بی آنکه شایستگی این قضاوت را داشته باشند که آیا همان علل بر جاست یا نه و از اینجاست که گرفتار کردن حیوانات برای آسان آسان است و تجربیون ساده نیز با این سهولت اشتباه می‌کند و از همین‌جا است اشخاصی که با سن و تجربه مهارت یافته‌اند، هنگامیکه به تجربه گذشته خود زیاده از حد اعتماد می‌کنند از اشتباه امن نمی‌مانند، همانطور که گاهی اس قضیه برای بعضی‌ها در کارهای کشوری و لشگری اتفاق افتاده زیرا آنان بقدر کافی توجه ندارند که دنیا در تعیر است و مردم ماهرتر از پیش می‌شوند، در صورتیکه گوزنها یا خرگوشهای این زمان از گوزنها و خرگوشهای عصر گذشته مکارتر نگشته‌اند تسلسل‌های حیوانات بحز شبحی از تعقل، یعنی تسلسلهائی از بحیل و مرور از تصویری به تصویر دیگر نیست، زیرا در یک تصادف جدید که نظر شبیه به تصادف گذشته می‌رسد منتظرند که مجدداً همان امری که سابقاً اتفاق افتاده اتفاق افتد، مثل اینکه اشیاء حقیقاً بهم متصلند چونکه تصور برشان در حافظه بهم متصل است. درست است که ساز هم اندرز عقل اینست که اغلب منتظر باشیم در آینده وقایعی که منطبق بایک تجربه طولانی گذشته باشد اتفاق افتد، اما این امر یک حقیقت ضروری و حتمی نیست و ممکن است وقتی علل بعیر نمایند نتیجه هم تغییر پیدا کند.

بهمین جهت است که خردمندترین اشخاص به تجارب گذشته چندانی اعتماد ندارند و سعی می‌کنند که بعلت امر پی ببرند تا حکم دهند چه وقت ناند مسنیاتی قائل گشت زیرا آنها عقل قادر بوضع قوانین مطمئن و تعیین مسنیات آنها است و همین موضوع پیش‌بینی حادثه‌ها را بی آنکه حاجت بتجربه و تکرار داشته باشد میسر می‌سازد.

و شاید هم نویسنده ارجمند ما زیاد از عقیده من بدور نباشد زیرا پس از اینکه کتاب اول خود را دررد معاهیم فطری نوشته است با اینوصف در آغاز کتاب دوم و در بقیه کتابها اقرار میکند که مفاهیمی که منشاء شان در احساس نباشد از تعکرهاشی میشود لکن تعکر همانا دقت نه چیزی است که در ما وجود دارد و حواس از آنچه ما خود داریم چیزی بنا نمیدهند. با این فرض آیا میتوان انکار نمود که در ذهن ما معاهیم فطری زیادی وجود دارد؟ و آیا وجود، وحدت، جوهر، مدت، تغییر، فعل، ادراک، لذت و هزار موضوع دیگر از مفاهیم معنوی در ما وجود ندارد؟ و همین موضوعات چون در وجدان ما همیشه حضور دارند (هر چند که بعلت پریشانی حواس و احتیاجات دیگر همیشه در معرض شهود نمیباشد) پس چه جای تعجب است وقتی که میگوئیم این معاهیم با تمام متعلقات آنها برای ما فطری هستند؟ همچنین از باب مقایسه خود را بسنگ مرمر که دار تشبیه کرده‌ام تا بیک سنگ مرمر بهم پیوسته و صاف زیرا اگر روح نالواح مجرده شباهت داشت حقایق در وجود ما مثل تصویر هر کول در یک سنگ مرمر میگشت، در موقعی که برای مرمر مرق نمیکند که این تصویر با تصویر دیگری را قبول نماید اما اگر در سنگ رگه‌هایی وجود میداشت که تصویر هر کول را مرشح بر تصاویر دیگر میزدیرفت، این سنگ برای آن تصویر تعیین شده و هر کول بیک نحو در آن سنگ حسه فطری پیدا میکرد هر چند برای کشف این رگه‌ها و برای ناک کردن آنها بوسیله صیقل دادن لازم است مدتی روی آن کار کرد. همین تریب است که معاهیم و حقایق در ما فطری هستند، مثل تمایلات، استعدادات، عادات یا موجودیت‌های بالقوه طبیعی نه مثل افعال هر چند این موجودیت‌های بالقوه همیشه همراه افعال هستند که عالماً با محسوس میباشند

فیلات - درباره منشاء تصورات، من بنا این نویسنده و بسیاری از صاحب نظران دیگر هم عقیده‌ام که تصور فطری و یا اصول فطری هر رگر وجود ندارد و برای رد اشتباه کسانی که عکس آنرا معتقدند کافیست نشان دهیم که مردم چنانکه بعداً خواهیم دید، هیچ احتیاجی بدان ندارند و مسوانند همه معلومات و شناخت‌های خود را بدون امداد هیچ احساس فطری تحصیل نمایند

شوفیل - فیلات، بطوریکه میدانید دیرزمانی است من عقیده دیگری



یا بندم و پیوسته بتصور فطری خدا که مسیود کارت بدان معتقد است ، و بنا بر این بتصورات فطری دیگر که ممکن بیست از حواس زائده شود عقیده داشته و دارم اکنون از اینحد نیز قدم فراتر نهاده و حتی معتقدم که تمام افکار و اعمال روح ، از درون خود روح سرچشمه میگیرند و این اسکار و اعمال ممکن بیست از حواس ناشی شوند چنانکه دیلا ملاحظه خواهید فرمود اما عحالة من تحقیق در اینموضوع را کنار میگذارم ولی در این باره تحقیق خواهم کرد که چگونه معاهیم و اصولی وجود دازد که هرگز از حواس ما ناشی نمیشوند و ما آنها را در خود مییابیم بی آنکه بدانها شکل و صورت بدهیم هر چند حواس فرصت مشاهده آنها را بما میدهند . من تصور میکنم که نوسنده ارجمند شما ملاحظه کرده است که تحت نام اصول فطری مردم غالباً از وهمیات خود حمایت نموده و میخواهند خود را از زحمت جرو بحث معافدارند و این زاده روی و افراطحیثیت اورا بر ضد این فرض برانگیخته او خواسته است تا تنبلی و شیوه تفکر سطحی کسانی بچنگد که سهپا به طاهری معاهیم فطری و حقایقی که در روح طبعاً حاک شده اند و مورد قبول همه ما نیز میباشد برای تحقیق و تحسس منابع آنها و یقین و استحکام این شناختها بحدود زحمتی بنیدهند در این باره من کاملاً ناوی همداستانم و حتی از این حد فراتر رفته و بر آنم که تجزیه و تحلیل ما را هیچ محدود نگردانند و نام اصول موضوعه ابراکه بهیچوجه ابتدائی نیستند ثابت نمایند و با وسیله اثبات آنها را بدست دهند بی آنکه عقیده ابراکه مردم نسبت بآن دارند در نظر گیرند و بی آنکه درند قبول یا عدم قبول آنان باشد این امر بیش از حد تصور معین فایده است اما ظاهراً بویسده در سحاه حرارت و حمیت شایان بمعید خود از آسوی نام افتاده و بعقیده من منشاء حقایق ضروری را که منسج آن در فهم و عقل است از حقایق عملی که از تجربیات حواس و حتی از ادراکات مغشوس استجراح میشود بقدر کافی تمیز نداده است پس ملاحظه میفرمائید که من با فرضیه شما مننی بر ایسکه ما میتوانیم تمام معلومات خود را بدون احتیاج به تأثرات فطری کسب نمائیم موافق نیستیم و دنباله اس مطلب نشان خواهد داد که حی نا کد امک از ما است

فیاللات - راستی خواهیم دید تنویل عرب منهنم اقرار میکنم که هیچ عقیده ای بیشتر از این قبول عامه ندارد که میگوید پاره ای از حقایق هست که مردم بطور کلی درباره آنها اتفاق نظر دارند بهمی جهت آنها را بصورت مشترک نام نهاده اند

اما موضوع وقتی مسلم بود که اصولی وجود داشته باشد که تمامی بوع بشر در آن متفق‌الرأی باشد و این رضایت عمومی دال بر این نیست که این اصول فطری باشند، هر چند میتوان راه دیگری را نشان داد که بدان وسیله مردم توانسته‌اند باین توافق رأی و احساس نائل شوند ولی باز ندرت از آن آنطور که شما ادعا میکنید مردم در این دواصل مشهور نظری (اصل علت کافیه و اصل امتناع تناقض) هم چندان اتفاق نظر ندارند، زیرا قسمت بزرگی از بوع بشر وجود دارد که همین دو قضیه‌ای را که بیشك شما حقایق ضروری و اصول موضوعه تلقی میکنید اصلاً نمی‌شناسند.

تثوفیل - من مسلم بودن تصورات فطری را بر اساس اتفاق رأی عمومی استوار نمیگردانم چه من اکنون ای فیالات، گفتم که عقیده من بر اینست که باید کوشید تا بتوان تمام اصول موضوعه‌ای را که ابتدائی نیستند ثابت نمود. و همچنین با شما هم عقیده‌ام که توافق رأی خیلی کلی که عمومی باشد ممکن است از سنتی سرچشمه بگیرد که تمام بوع بشر آنرا رایج کرده باشد. مثل استعمال دخانیات که تقریباً از طرف تمام ملت‌ها در کمتر از يك قرن پذیرفته شده هر چند که چند تن حزیره شین یافته‌اند که چون حتی آتش را نمی‌شناختند طبعاً هم توحهی بت‌دخین نداشتند و همین لحاظ است که چند هزار سالگی حتی در بین الهیون پنداشته‌اند که شناخت دات باری از يك سنت باستانی و عمومی ناشی شده. در واقع عقیده من بر آنست که تعلیم و آموزش، این شناخت را تأیید و تصریح کرده‌است تا اینوصف گوئی طبیعت هم در رهبری ما بسوی این شناخت سهمی داشته و عجایب جهانی ما را بفکر وجود يك قدرت عالیه انداخته. بجهای دیده شده که لال و کر ندیا آمده و نسبت بقرص ماه حس ستایش از خود نشان داده و ملت‌هایی دیده شده که هیچ اطلاعی از ملت‌های دیگر نداشته و از قدرتهای نامرئی وحشت داشته‌اند فیالات عزیز، من اقرار میکنم که باز این تصور خدا، آنطور که ما داریم و آنطور که ما میخواهیم نیست اما همین تصور در عمق روح ما وجود دارد، چنانکه از این پس خواهیم دید و قسمتی از قوانین اندی خدایوند بطرزی کاملاً خوانات و بصورت يك بوع غریزه در روح حك شده است اما اینها اصول عملی هستند که ما باز فرصت خواهیم داشت درباره آنها سخن گوئیم با اینحال باید اقرار نمود که تمایلی که ما بشناخت تصور خدا داریم در سرشت انسانی است و سهولتی که همیشه مردم باخذ این عقیده از خود نشان داده‌اند از طبیعت روح آنها سرچشمه میگردد. اما پس از اس خواهیم

دید که عقاید خارجی بجز تحریک آنچه در درون ماهست کاری انجام نمیدهند. نتیجه میگیریم که اتفاق رأی نسبتاً عامی که میان مردم وجود دارد يك نشانه و نه برهان يك اصل فطری است اما برهان دقیق و قطعی این اصول عبارت از نشان دادن این موضوع است که قطعیت آنها فقط از آنچه در ماهست ناشی میشود و باز برای ایسکه پاسخ ایراد شما را سبب بمخالف با اتفاق رأی عمومی در باره دو اصل بزرگ نظری بدهم گویم که حتی وقتی این دو اصل معروف نباشند باز هم از فطری بودن آنها چیزی کاسته نمیشود زیرا همینکه مردم اسم آنها را شنیدند آنها را میشناسند. ولی من باز اضافه میکنم که فی الواقع همه کس آنها را میشناسد مثلاً اصل امتناع تناقض را هر کس در هر لحظه ای بکار میبرد بی آنکه خود بطور وضوح متوجه آن باشد. هیچ فرد وحشی نیست که در يك امر جدی از رو به يك دروغگو که متناقض حرف میزند منزجر نشود بدینسان مردم این اصول را بکار میبرند بی آنکه صریحاً بدان دقت نمایند.

فیلات - مطالبی که راجع باین شناخت‌های بالقوه فرمودید مرا بتعجب میاندازد زیرا گفتن اینک حقایق ثبت شده‌ای در روح وجود دارد که روح آنها را مشاهده نمیکند نظر من تناقض گوئی واقعی است.

توفیل - اگر شما گرفتار این بیدار باطل باشید من تعجبی بحواهم کرد که شناخت‌های فطری را مردود ندانید، اما متعجبم از اینک چگونه بذهن شما خطوط سکرده است که ما بکعبه بینهایت از شناخت‌هایی داریم که همیشه آنها را مشاهده نمی‌کنیم، حتی در مواقعی که بدانها احتیاج پیدا میکنیم و حفظ آنها وظیفه حافظه و تحسین آنها وظیفه تذکر است چنانکه تذکر غالباً هنگام احتیاج اما نه همیشه بدین وظیفه قیام میکند و لغت‌داد آوری در این مورد لغت بجائی است زیرا تذکر محتاج بیاری و کمکی میباشد و باید در این عده بشمار شناخت‌هایمان بوسیله چیزی مصمم شویم که چیزی را مرحج بر چیز دیگر بیاد آوریم چرا که مجال است ما بتوانیم در عین حال بطور وضوح تمام معلومات خود بیاد بدهیم

فیلات - در این نکته تصور میکنم حق با شما باشد و این تصدیق خیلی عامیانه مننی بر ایسکه ما کلیه حقایقی را که در روح‌مان هستند ملامت می‌شویم از دهانم گریخت بی آنکه بقدر کافی درباره آن دقیق شده باشم. اما شما لطفاً باید زحمت کشیده و جواب اعتراضی را که خواهم گفتم بیان کنید. و آن ایست که اگر بتوان گفتم فلان قضیه بخصوص فطری است،

همان دلیل میتوان تصدیق نمود که تمام قضایائی که عقلایی هستند و روح همیشه میتواند آنها را چنین تلقی کند در روح ثبت شده اند.

فیالات - من در باب تصورات باک و در باب حقایق ضروری یا خرد با شما موافقم بدین بیان باید گفت که حساب و هندسه در ما فطری هستند و بالعوه در ما وجود دارند بقسمی که با ملاحظه دقیق و مرتب کردن آنچه در ذهن وجود دارد میتوان بوجود آنها بی برد بی آنکه از هیچ حقیقتی که بوسیله تجربه یا از طریق نقل قول دیگران فرا گرفته ایم مسدد بگیریم ، چنانکه افلاطون در سکی از مکالمات خود نشان داده است که چگونه سقراط کودک را فقط بوسیله یاره ای سئوالات بحقایق مجردة ای اراهنمائی کرد بی آنکه هیچ چیز باو یاد ندهد پس میتوان علوم را در اطاق کار خود و حتی با چشم بسته برای خود ساخت، بی آنکه از راه قوه ناصره و نه حتی از طریق لامسه حقایق را که بدان نیازمندیم فراگیریم، هر چند این نکته درست است که اگر چیزی را ندیده و بالمس سکرده باشیم نمیتوانیم در باره تصوراتی که نکار ما مربوط است غور و وقت نمائیم. زیرا ما نمیتوانیم افکار مجردی داشته باشیم که بچیری محسوس سازمند باشند و اگر آثار محسوس اصلا واجب بود، هماهنگی بیشین جسم و روح که من بعداً بتفصیل در باره آن نا شما سخن خواهم گفت هر گر صورت وقوع پیدا نمیکرد ولی این امر حلوگیری نمیکند از اینکه روح حقایق لازم را از درون خود اخذ کند و بیز دنده میشود که گاهی اوقات تا چه اندازه میتوان بدون هیچ یاری و امدادی، بواسطه يك منطق و حساب کاملاً طبیعی نه بشرفتهای سزرگی نائل گشت مانند آن پسر بچه سوئدی که نقراریکه برای من نقل کرده اند محاسبات درازی را بصورت در معر خود انجام میدهد بی آنکه طریقه عادی حساب کردن و نه حتی خواندن و نوشتن را آموخته باشد درست است که او نمیتواند مسائل معکوس را از عهده برآید ولی این امر باز مابع از آن نیست که وی بتواند این اعمال را از درون خود بیرون بکشد، بدینسان اس نکته فقط ثابت میکند که در جاتی در اشکال فهم آنچه در ما هست وجود دارد اصول فطری هست که مشترك بوده و فهم آن برای همه آسان است و قضایائی هست که از همان ابتدای امر کشف میشوند و علوم طبیعی را ترکب میکنند و بالاخره بيك معنی وسیع تر تمام حقایقی که ممکن از است شناخت های فطری ابتدائی استخراج نمود میتوان آنها را از درون خود بیرون کشید ، هر چند غالباً این کار آسان نباشد. اما اگر کسی

معنی دیگری بجز آنها ندهد من هرگز بر سر الفاظ مشاخره نخواهم کرد.

ثوفیل - این «لوح مجردی» که این اندازه از آن بحث میشود بعقیده من یک مجاز گوئی بیش نمیباشد که طبیعت تاب آنرا نمیآورد و جز در تصور قاصر فلاسفه پایه و اساسی ندارد، مثل خلاء، اتم، و سکون یا مطلق و غیره اشیاء یک شکل که دارای هیچ تنوعی نمیباشند بجز اشیاء مجردی هستند مانند زمان و مکان و موجودات دیگر ریاضی. هیچ جسمی وجود ندارد که اجزای آن در سکون باشند و هیچ جوهری وجود ندارد که از جوهر دیگری متمایز نباشد ارواح اساسی نه تنها از ارواح دیگر متمایزند بلکه بین خود آنها هم اختلاف موجود است، هر چند این اختلاف از نوع آنهاست نباشد که مختص بجنس مینامند و بنا بر براهینی که من بگمان خود در دست دارم، هر شیئی جوهری، خواه روح و خواه جسم، رابطه ای با هر یک از اشیاء جوهری دیگر دارد که مختص با او است و همیشه یک شیئی با شیئی دیگر نباید بوسیله تسمیه های حقیقی اختلاف داشته باشد.

.. ممکن است بمن پاسخ دهند که این لوح مجرد فلاسفه بمعنی اینست که روح هیچ چیز طبیعی و اساسی بجز قوا و استعدادهای برهنه ندارد. اما استعدادهای بی فعل چیری بجز مجاز نمی باشد که طبیعت بهمیچوجه چیزی چیزی میشناسد زیرا در کجای دنیا استعدادی یافت میشود که فقط در فوه محتوی باشد و فعلی انجام ندهد؟ همیشه یک استعداد خاصی برای فعل و برای یک فعل مرحج بر فعل دیگر وجود دارد و گذشته از این استعداد، تمایلی برای فعل هست که از این تمایل در عین حال در هر موضوع بطور بی نهایت وجود دارد و این تمایلات هرگز بدون اثر و نتیجه نیستند و من اعتراف میکسم که تجربه لازم است برای اینکه روح بلافاصله یا فلان اندیشه مصمم شود و برای اینکه بتصوراتی که در ماهستند دقت نماید. اما وسیله ای که تجربه و حواس نتوانند تصورات بدهند کدامست؟ آیا روح بجز هائمی دارد، شیهه بالوواح است، مانند موم است؟ روش است کسایکه ندیسان در باره روح میاندیشند آن را دارای جسم میسازند

ممکن است این قاعده را که در بین فلاسفه مشهور بوده و میباید بر اینست که هیچ چیز در روح وجود ندارد که از حواس ناشی شود در ناسخ اظهارات من بیان نمایند، اما نباید روح و عواطف آنرا از این قاعده مستثنی کرد. چه روح مستعمل بر وجود، جوهر، وحدت، علت، ادراک، تعقل و مقداری دیگر از

تصورات است که حواس ممکن نیست ریشه و منشاء آنها باشند و این بیان تا اندازه ای با عقیده نویسنده « تحقیقات » شما سازگار است که در تهمکر روح راجع بطبیعت خودش سهمی از تصورات را میجوید .

فیلات - پس امیدوارم که شما با این نویسنده ارجمند نیز موافق باشید که تمام تصورات از راه احساس یا تفکر ناشی میشوند یعنی از ملاحظاتی که ما در باب اشیاء خارجی و محسوس یا در باره اعمال درونی روح خود انجام میدهم .

توفیل- برای اجتناب از مشاخره ای که ما روی آن خیلی ایستاده ایم، من قبلا شما اعلام می کنم که وقتی شما میگوئید تصورات ما از این علتها ناشی میشوند ، من آنرا به ادراک عملی آنها تعبیر میکنم زیرا من تصور میکنم این نکته را ثابت کرده باشم که تصورات در ما وجود دارند پیش از اینکه بوجود آنها پی بریم

( تحقیقات نوین در باره عقل و فهم اساسی )

### ادراکات نامحسوس

. . . هزار شاه و قرینه وجود دارد که ثابت میکند در هر لحظه مقدار بی نهایتی از ادراکات در ما وجود دارد که ما متوجه و ملتفت آن ها نیستیم، یعنی تغییراتی در خود روح بوجود می یوید که ملتفت آنها نمیشویم زیرا این تاثرات یا خیلی ناچیز و بتعداد زیاد هستند و یا خیلی بهم پیوسته و متصل میباشند ، قسمی که حداکانه جز نسبتا برجسته و مشخصی ندارند اما همیسه که با ادراکات دیگر پیوستند بطور مجموع لااقل بطور مبهم احساس میگردند . و از همین لحاظ است که ما عادت نداریم بحرکت يك آسیا یا آشار دقت کنیم و حال آنکه از مدت ها پیش در نزدیک آنها سکوت اختیار کرده ایم و این نه از آن جهت است که این حرکت همیشه اعضای ما را متأثر میسازد بلکه تاثراتی که در جسم و روح هستند و تازگیهای زندگی آنها را از بین میرد آنقدر قوی بیستند که دقت و حافظه ما را که پیوسته باشیاء سرگرم کننده تر میگردانند بخود جلب نمایند هر دقتی مستلزم حافظه است و وقتی ما بوسیله ای مطلع شویم که با ادراکات حاضر خود دقت کنیم بدون تفکر و حتی بدون ملاحظه آنها آن ادراکات را از دست میدهم . اما اگر کسی فی الفور ما را از آن ادراکات مطلع ساخت و ملاحظاتی ما را متوجه آنها گردانید آنها را بیاد آورده و ملتفت میشویم که کمی قبل احساسی از

آنها داشته‌ایم بدینسان اینها ادراکاتی بوده‌اند که ما فی‌العور متوجه آنها نبوده‌ایم و توحه و التفات در این حالت دست نمیدهد مگر در نتیجه آگاهی و اخبار بعد از یک فاصله ولو اینکه هر قدر ناچیز باشد. برای اینکه باز بهتر درباره ادراکات نامحسوس قضاوت کنیم من عادت کرده‌ام که مثال تلاطم یا صدای دریا را هنگامیکه در ساحل راه میروم برای خود بکار برم. برای شنیدن این صدا باید صدای اجزاء را هم که تشکیل این کل را می‌دهند یعنی صدای هر موج را بشنوم ولو اینکه هر یک از این صداها کوچک حر در مجموعه در هم برهم صداها را دیگر شناخته نشود. زیرا اسان باید اندکی از حرکت این موج متاثر باشد و ادراکی از هر یک از این صداها ولو هر اندازه کوچک باشد داشته باشد و در غیر این صورت ادراکی از صد هزار موج نخواهد داشت زیرا صد هزار هیچ نمیتواند چیزی بوجود آورد. از طرف دیگر انسان عمیقانه بخواب میرود مگر اینکه احساسی ضعیف و مبهم از آن دارا باشد و هرگز با شدید ترس صداها از خواب بیدار نمیگردند اگر ادراکی از شروع آن نداشت چنانکه هرگز ممکن نبود طنابی را با بزرگترین حد و جهد ساره کرد هر گاه اندکی نا جرمی ترین کوشش کشیده نمیگردید ولو اینکه این کشش کوچک مشهود نباشد.

پس این ادراکات جزئی دارای خاصیت بس بزرگی هستند و همین‌ها هستند که کیفیات حواس را که مجموعاً روشن ولی جزء به جزء تاریک و مبهم هستند تشکیل میدهند و اثراتی را که احساس پیرامون ما را میگرداند بدید می‌آورد و حتی میتوان گفت که در نتیجه این ادراکات جزئی است که زمان حال مملو از آینده و حامل گذشته میباشد

باری ادراکات نامحسوس در علم سومانیك بهمان اندازه مورد استعمال دارند که ذرات در علم فیزیک دارند و مورد دستن آن ادراکات و این ذرات سهانه ای که خارج از دسترس حواس ما میباشد یک اندازه نامعقول میباشد هیچ چیز دهه‌ت واحده بوجود نمیآید و این یکی از اصول موضوعه و مسلم من است که طبیعت هرگز بجهش نمی‌پردازد و من این را قانون اتصال نامیده‌ام و استعمال این قانون در فیزیک بسیار درخور توحه است و مننی بر ایسب که اشیاء بیوسه از کوچک بزرگ و بالعکس میگردانند و هرگز یک حرکت بلا فاصله از سکون زائیده نمیشود و حر با حرکت کوچک تری بسکون نائل میگردد. چنانکه هیچ خط با امدادی را پیش از طی خط کوچکتری طی نمیتوان کرد هر چند تا اینجا

کسانی که قوایی برای حرکت وضع کرده اند این قابون را هرگز رعایت نکرده اند تصور ایسکه يك جسم میتواند دريك لحظه حرکتی مغایر با حرکت پیشین را قبول کند و این مطالب همه ثابت میکنند که ادراکات برجسته متدرجاً از ادراکاتی که بسیار کوچک و ناچیز بوده اند ناشی میشوند و هرگاه غیر از این در این باره حکم نمائیم رقت بی اندازه اشیاء را کم شناخته ایم .

همچنین من بدین نکته توجه یافته ام که بعلت تعییرات نا محسوس دوشیئی فردی کاملاً شبیه یکدیگر نمیتوانند بود و همیشه باید بیشتر از شماره نا هم اختلاف داشته باشد و اینهم چیزی است که الواح مجرد روح ، روح بدون اندیشه ، جوهر بی عمل ، حلاء فضا ، اتمها و حتی اجرائی که در ماده تقسیم شده اند ، همشکلی کامل در يك قسمت از زمان و مکان یا ماده ، و هزار مجاز گوئی دیگر فلاسه را که از تصور قاصر آنها سرچشمه میگیرد و از حهالت و بیدقتی آنها در باره ادراکات محسوس ناشی میشود ، باطل میکنند و اگر بوجود اشیائی که مشاهده میشوند قائل باشیم در فلسفه بیر مانند سیاست از ترقیات نا محسوس غافل میماییم و حال آنکه عمل تجرید اشتباه نیست بشرط آنکه بداییم آنچه مخفی است وجود دارد .

وطیعه مادر باره اشیاء لا تنهای اینست که آنها را بطور مبهم شناسیم و لا اقل بطور منجز بدانیم که چنین اشیائی وجود دارند در غیر اینصورت ما زیبایی و عظمت جهان را درست نخواهیم شناخت همانطور که علم فیزیک که طبیعت اشیاء را بطور کلی تشریح سازد و علم ینوماتیک که شناخت بردان و ارواح و جوهرهای سیط را بطور کلی درک نماید نخواهیم داشت .  
( تحقیقات تازه درباره عقل و فهم اسامی )

### در باره شناخت

برای اینکه طبیعت تصورات را بهتر دریابیم باید چیزی از نوع شناختها درک نمائیم وقتی من نتوانم چیزی را درین اشیاء دیگر شناسم ولی نتوانم بگویم که اختلافات نا خواص آن کدامند شناخت من مبهم است و بهمین تیره است که ما گاهی اوقات بطور وضوح وبی آنکه هیچ نحو در تردید باشیم ، میدانیم که يك قطعه شعر یا يك تابلو خوب یا بد درست شده ، زیرا يك چیز نا معلوم و ناگفتنی ما را از آن حشود یا منجزر میسازد اما وقتی من بتوانم آثار و علائمی را که دارم تشریح سازم ، شناخت



بارز نامیده میشود و چنین است شناخت يك محك زنده که طلای واقعی را از طلای قلب بوسیله برخی تجارب یا علامات که طلا را تعریف میکنند تشخیص میدهد

اما شناخت بارزدرجاتی دارد زیرا معمولاً تصوراتی که در تعریف وارد میشود خودشان برب تعریف نیازمندند و جز بطور مبهم شناخته شده اند اما وقتی آنچه در يك تعریف یا يك شناخت بارز وارد شد بطور بارز شناخته شود من این شناخت را کامل مینامم و وقتی روح من تمام اجزای ابتدائی يك تصور را در عین حال و بطور بارز دریافت بیک شناخت الهامی که خیلی کم دست میدهد نایل شده چه غالب شناخت های آدمی مبهم یا احتمالی بیش نیستند.

و همچنین لازم است که تعریفات اسمی و حقیقی را نیز تمیز بدهیم. من تعریف را وقتی اسمی مینامم که باز نتوان تردید نمود در اینکه تصور تعریف شده ممکن هست یا خیر

اما وقتی خاصیت شئی بشناخت امکان شئی منجر میشود تعریف واقعی را بوجود میآورد مادامیکه بیش از يك تعریف اسمی نداشته باشیم نمیتوانیم به نتایجی که از آن استخراج میشود اطمینان داشته باشیم چه اگر این تعریف چیزی متناقض یا ممتنع را مخفی داشته باشد ممکن است نتایج معکوسی از آن گرفته شود بهمین جهت حقایق اصلاً بالفاظ بسگی ندادند و آ بطور که چند فیلسوف بازه کار گمان کرده اند دلخواه نمیشاند

بعلاوه باز اختلافی بین ابواع تعریفات حقیقی وجود دارد زیرا وقتی امکان فقط با تجربه در مرحله اثبات رسد تعریف فقط حقیقی است و بس ماسد تعریف حیوه که بامکان آن اطلاع داریم چه میدانیم يك چنین حسمی مسلماً وجود دارد و این حسم ماده سیال فوق العاده و زین و نایب وصف فراری است اما وقتی دلیل امکان بحکم عقل باشد باز هم تعریف حقیقی و سببی است چنانکه وقتی تعریف شامل تولید ممکن شئی باشد و وقتی تجربه و تجلد را تا وصول تصورات ابتدائی بسط دهد، بی آنکه چیزی را فرص نماید که امکان آن دلیل عقلی لازم داشته باشد، تعریف کامل با اساسی است.

(گفتار در متافیریک)

## آزادی بشر

در باره چگونگی نایر حدنا در اراده اساسی، ملاحظاتی چند وجود

دارد که بحث درباره آنها در اینجا ندرازمیکشد. معیناً آنچه در این باره باجمال میتوان گفت از ابقرار است خداوند با شرکت در افعال مامعمولاً جز پیروی از قوانینی که خود وضع نموده کاری انجام نمیدهد یعنی وجود ما را حفظ نموده و دائماً تولید میکند قسمی که اندیشه ها نالاختیار و یا آزادانه ما دست میدهد و ظهور این افکار را در تمام طول اندیت میتوان پیش بینی کرد. بعلاوه بعلمت حکمی که خدا از پیش صادر کرده منی بر اینکه اراده همیشه متوجه حیر آشکار باشد و از اراده خداوندی تقلید نماید، اراده ما را با انتخاب آنچه بنظر بهتر میرسد مصمم میکنند ولی البه بی آنکه آرا بدین انتخاب ملزم سازد زیرا اگر نخواهیم بطور مطلق صحبت کنیم وقتی اراده در مقابل الزام قرار گیرد بی اعتنامیگردد و قدرت اینکه طور دیگر رفتار کند و یا اینکه نکلی عمل خود را موقوف نماید دارد

بس بسته روح است که خود را از شگفتی های طواهر ما عزم راستخی مصون نگاهدارد و درباره ای تصادفات نه هیچ کاری انجام و نه هیچ حکمی بدهد مگر بعد از اینکه عمیقانه در عزم خود بیاندیشد تا ایوصف تصدیق میکسم و حتی مسلم است که فلان روح از این قدرت در فلان تصادف استعاده نخواهد کرد. ولی مسئول کیست؟ و آنا چنین روحی حسز از خود شکایتی میتواند داشت؟ لکن این روح، اندکی قبل از اینکه مرتکب گناه شود، آیا حق داشت از خدا شکایت کند که چرا او را نارتکاب گناه مصمم کرده؟ تصمیمات خدا در اس موضوعات که قابل پیش بینی نبوده بس از کیجامیدانست که او برای گناه کردن معین شده؟ موضوع فقط بر سر نحوستن است و خدا نمیتوانست شرطی آسان تر و عادلانه تر از این پیشهاد کند. همچنین تمام فضات، بی آنکه در جستجوی عللی بر آیند که يك هر را سدکاری و داشته حکم خود را درباره ندکاری او صادر میکنند و لسی آیا در طول اندیت مسلم بوده است که من گناه خواهم کرد؟ شما خودتان حواب بدهید شاید مسلم بوده است و بی آنکه بچیری بیاندیشید که بدان معرفت نمیتوانید یافت و هیچ اطلاعی بشما نمیتواند داد، بنا بر تکلیفی که برای خود میشناسید عمل کنید اما یکنفر خواهند گفت از کجا معلوم است که این مرد حتماً این گناه را مرتکب خواهد شد؟ باسح این اعتراض آسان است و آن ایست که در غیر اسصورت او اس مرد نبود. زیرا خدا در تمام زمان می بیند که يك یهودائی<sup>۱</sup>

۱- مقصود یکی از حواریون مسیح است که باو حیات کرد و او را بدشمنانش فروخت.

وجود خواهد داشت و تصویریا معرفتی که خدا از او دارد شامل این عمل آزادانه آینده خواهد بود. پس فقط این سؤال باقی میماند که برای چه يك چنین یهودای خائنی که جر در تصور خدا ممکن نیست اکنون وجود دارد؟ اما بدین پرسش پاسخی نمیتوان داد مگر اینکه نگوییم، بطور کلی خدا وجود او را با وصف گناهی که در او پیش بینی کرده بحکمت و مصلحت داسته و باید این شروحود داشته باشد تا اینکه يك حیرعالمی از آن استخراج نماید و خلاصه آنکه سلسله اشیا فی را که وجود این گناهکار هم در آن محتوی است از تمام شیوه های ممکنه کاملتر میداند اما تشریح علت این انتخاب، تا وقتی که ما در این دنیا بصورت مسافری هستیم ممکن نیست و اینک وقت آست که بمعق و ژرفنای حکمت الهی معترف شویم بی آنکه جزئیات آنچه را که شامل ملاحظاتی بی منتهایی است بی جوئی کنیم

(گفتار در مافیريك)

### زایش و مرگ

تحقیقات دانشمندان جدید ما یاد داده و عقل هم آرا تأیید میکند که موجودات زنده ای که اعصاب آنها را میسئاسیم، یعنی گیاهان و حیوانات از يك فساد یا درهم و برهمی، آطور که قدما قائل بوده اند زائیده نمیشوند بلکه از دانه های از پیش تکوین یافته و بنا بر این از تغییر شکل موحوداتی که از پیش موحود بوده اند پدید می آیند

حیوانات کوچکی در دانه های حیوانات بزرگ و حود دارد که بوسیله انعقاد نطفه پوشش جدیدی بخود میگیرند و این پوشش وسیله تغذیه و بشو و ما برای انتقال به تئتر بزرگتر و اشاعه حیوان بزرگ را بدو می بخشد و این نکته درست است که روحهای حیوانات منوی از عقل بهره مند میباشند و از آن بهره مند میشوند مگر وقتی که انعقاد نطفه اس حیوانات را برای طبیعت انسانی تعیین کرده باشد و چون حیوانات بطور کلی کاملاً تولید میشوند بکلی هم در آنچه ما مرگ مینامیم فاسی و معدوم نمیگردند زسرا معقول همین است که آنچه آغاز ندارد طبعاً در نظام طبیعت انجامی هم نداشته باشد بدینسان حیوانات وقتی نقاب یا پوشش حود را اردست دادند فقط نتآرر کوچکتتری باز میگردند و معهدا در این تئتر بیز مستواند هماطور حساس و همچنان منظم باشند که در تئتر بزرگتر بودند و آنچه در باره حیوانات بزرگ گفتیم در تولد و مرگ حیوانات موی کوچکتتر بیز صدق میکند

بدینسان نه تنها ارواح بلکه حیوانات نیز غیر قابل کون و غیر قابل فساد هستند و جز مو و بال و ذبول و کاهش و تغییر شکل حادثه‌ای در آنها روی نمیدهند. ارواح هرگز تمامی جسم خود را ترك نمیگویند و از يك جسم دیگر که کاملاً برای آنها تازگی داشته باشد نمیروند.

پس تناسخ وجود ندارد بلکه تغییر شکل وجود دارد. و حیوانات تغییر میکنند و فقط اجزائی را بدست آورده یا ازدست میدهند. و این امر بتدریج و با اجزای کوچک نا محسوس ولی دائماً در تنذیه اتفاق میافتد.

.....

من از چندی پیش دریافته‌ام که مسیول و ونهوک<sup>۱</sup> عقایدی نزدیک عقاید من دارد، آنجا که تصدیق میکند حتی حیوانات بزرگتر از يك نوع تغییر شکل پدید می‌آیند، من جرئت نمیکنم جزئیات عقیده او را به تأیید و سه تکذیب نمایم ولی آرا بطور کلی با حقیقت منطبق میدانم و مسیول و سوامردام<sup>۲</sup> دانشمند و کالبد شکاف بزرگ دیگر نیز تا اندازه‌چنین تمایلی دارد لکن قضاوت‌های این آقایان بقضاوت‌های بسیاری دیگر از دانشمندان در این موضوعات برتری دارد البته عقاید آنها تا آنجا وسط نمی‌یابند که بگویند تولد و مرگ هم فی‌نفسه تغییر شکلی است، اما گمان نمیکنم که اگر از این عقیده آگاه میشدند آنرا از یاد هم نامعقول نمی‌یافتند چه چیزی از این طبیعی تر نیست که معتقد باشیم آنچه آعاری نداشته باشد دستخوش نیستی و اتلاف هم نمیگردد و وقتی اعتراف نمائیم که تمام سلها حر تکثیر و توسعه حیوانی نیست که قبلاً وجود داشته، با ساسی خواهیم پذیرفت که فساد یا مرگ هم چیزی بجز کاهش و ذبول يك حیوان نیست که دیگر نمیخواهد پایدار مانده و بحالت زنده و منظم بماند درست است که اعتقاد بدین عقیده بوسیله تحارب خاص مثل موضوع تولد آسان نیست ولی علت آن آشکار است. و علتش اینست که بولد بطرز طبیعی و تدریجی پیش میرود و بما فرصت میدهد که در آن مطالعه و بررسی نمائیم اما مرگ خیلی زود عقب بر میگردد و بطرز خیلی تند و شدید صورت می‌یابد و همین ماسع میشود از ایسکه حرئیات این حرکت قهقهرائی را مشاهده نمائیم. با اینهمه حواب که تصویر از مرگ است و بیهوشی و فرورفتن يك گرم ادریشم در جلد خود که ممکن است مرده قلمداد شود، تجدید حیات مگس‌های مغروق بوسیله گرد

خشکی که بر آنها میباشند (در صورتیکه اگر کمکی بد آنها رساننده چنان بحالت مرگ میماند) و تجدید حیات پرستوها که زمستان در پیها بسر میبرد و هیچ اثری از حیات در آنها بدیدار نیست، تجارب مردمی که از سرما مرده یا غرق شده و یا خفه گشته و دوباره آنها را بحیات بازگردانیده اند و در این باره مرد صاحب نظری رساله ای بزبان آلمانی نوشته و در آن پس از بدست دادن نمونه هایی چند توصیه میکند که هنگام برخورد ناچنین اشخاصی کوششهایی بیشتر از معمول برای بازگرداندن آنها بزندگی مندرج گردد، همه این نکات میتواند عقیده مرا تأیید نمایند که این حالات مختلف جز از حیث بیش و کم باهم اختلاف ندارند و اگر وسیله زنده کردن اشخاص دیگر در دست نباشد از اینجهت است که یا میدانند چه کاری در این باره انجام باید داد و یا اینکه وقتی هم بدانند دستهای ما و آلات و ادوات ما و داروهای ما برای این کار کافی و رسا نباشند بخصوص وقتی که تلاشی جسد بحسب صورت اجزای خیلی کوچک صورت بگیرد پس نباید تصوراتی که عامه از مرگ یا زندگی دارد اکتفا کرد، هنگامیکه دلائل محکمی در دست است که عکس آن بصورات را ثابت میکنند

(اصول طمعت)

## فضا و زمان

من بارها خاطر نشان کرده ام که فضا را چیزی مطلقاً نسبی مثل زمان میدانم و آن ترتیب همزیستی اشیاء است مثل زمان که ترتیب توالی اشیاء است. زیرا فضا ترتیب اشیائی را که در عین حال وجود دارند نشان میدهد بی آنکه در طرز وجود داشتن آنها وارد شود و وقتی چندین شیئی را با هم به بیسیم متوجه این ترتیب اشیاء در بین خودشان میگردیم.

برای رد کردن سدار کسانیکه فضا را جوهر یا لا اقل وجود مطلق میشارند، من براهین چندی دارم لکن میخواهم عجالة بجز آن براهی را که در اینجا معضی میدانم بکار برم. پس گویم که اگر فضا وجود مطلق بود مطلقاً چیزی بلك شکل و یکمواحت اتفاق میافتاد و بدون اشیائی که در فضا قرار گرفته، يك نقطه از فضا از هیچ لحاظ بلك نقطه دیگر آن اختلاف ندارد. لکن از این بیان نتیجه همین میشود (با فرض اینکه فضا فی نفسه چیزی غیر از ترتیب اجسام در بین خودشان باشد) که محال است دلیلی در آن باشد که چرا جداوند با حفظ همان وضعیت اجسام در بین خودشان، اجسام را

در فضا اینطور قرار داده و طور دیگر قرار داده و چرا مثلاً بواسطه يك مسأله از شرق یا از غرب احسام معکوس و پشت و رو نمیشود. اما اگر فضا بجز این ترتیب یا رابطه بیست و بدون احسام اصلاً وجود خارجی ندارد، این دو حالت، یکی آنچه آن که اجسام هستند و دیگری با فرض اینکه پشت و رو شوند، در بین خودشان اختلاف پیدا نمیکنند و اختلاف آنها در فرض وهمی و بی اساس ما از حقیقت فضا بی نفعه یافت میشود اما در حقیقت یکی درست همان چیزی است که دیگری است چونکه مطلقاً از یکدیگر غیر قابل تمیز هستند و بنابراین جای آن بیست که علت ترجیح یکی را بر دیگری سؤال کنیم همچنین است در مورد زمان - فرض اینکه کسی سؤال کند چرا خداوند همه کائنات را یکسال زودتر بیاوریده و همین شخص بخواهد از اینجا نتیجه بگیرد که خدا چیزی را درست کرده که ممکن نیست دلیلی داشته باشد چرا آنرا اینطور خلق کرده و طور دیگر بیاوریده. او پاسخ باید داد که استنتاج او در صورتی صحیح بود که زمان چیزی خارج از اشیاء مادی بود. زیرا در اینصورت غیر ممکن بود دلایلی وجود داشته باشد که چرا اشیاء را بجای اینکه در فلان لحظات بکارند از در لحظات دیگری بکار انداخته چه توالی آن لحظات هیچ فرقی ایجاد نمیکند. اما همین موضوع ثابت میکند که لحظات خارج از اشیاء وجود خارجی ندارند و فقط عبارت از ترتیب بی در بی آنها میباشند و چون ترتیب توالی آنها هیچ فرقی تولید نمیکند یکی از دو حالت هم که چرا خدا يك سال زودتر دست بکار خلقت بگردیده از حالت دیگر که اکنون است غیر قابل تمیز میماند.

(نامه به کلارك)

### خلاء

حالاتی که مسیو گریک بوجود آورده و هوای يك انبساط را تا تلمبه خالی میکند سبب شده است که ادعا نمایند خلاء کامل یا فضای بی ماده و لااقل قسمتی از آن در این اسبق حقیقتاً وجود دارد. بیرون ارسطو و دکارت که هرگز خلاء حقیقی را قائل نیستند باین تجربه مسیو گریک و همچنین بازمایش مسیو تورچلی (که هوای يك لوله شیشه ای را بوسیله حیوه خالی میکرد) پاسخ داده اند که بهیچوجه حالاتی در لوله یا اسپن وجود ندارد زیرا شیشه خلل و فرج طریقی دارد که از خلال آنها اشعه نور و اشعه مغناطیسی و مواد بسیار طریف دیگر میتوانند عبور کنند و من با عقیده آنها همراهم چه میتوان اسپن را بیک صندوق پر از سوراخ مقایسه کرد که در آب باشد

و در آن ماهیها یا اجسام سگین دیگر وجود داشته باشد که چون آنها را از درون آن بیرون آورند جای آنها را آب بخواهد گرفت فقط این اختلاف هست که آب هر چند سیال و رام تر از این اجسام سگین است معیناً باندازه همان اجسام و یا حتی بیش از آنها وزن و حجیم است در صورتیکه ماده‌ای که در ابیق بجای هوا وارد میشود رقیق‌تر و بیوزن‌تر است طرفداران جدید خلاء باین ایراد پاسخ میدهند که حجم و وزن تولید مقاومت نمیکند و با ساراین در جایی که مقاومت کمتر وجود داشته باشد ضرورتاً خلاء بیشتری وجود دارد و اضافه میکند که رقت در این مورد هیچ تأثیری ندارد و اجزای حیوه بهمان اندازه اجزای آب طریف و رقیق هستند و با ایوصف مقاومت حیوه ده برابر بیشتر از آب است

بدین نکته‌س اعتراض میکنم که کیفیت ماده هم تولید مقاومت نمیکند مثلاً چوبی که روی آب افتاده کمتر از آب هم حجم شامل ماده سگین است و با اینهمه در کشتی بیشتر مقاومت میکند تا آب.

اما حیوه نیز چهارده بار بیشتر از آب محتوی ماده سگین است ولی چنین نتیجه نمیشود که بطور مطلق چهارده بار ماده بیشتر داشته باشد، برعکس در آب همان اندازه ماده محتوی است اما مجموعاً ماده مخصوص خودش را که سگین است بهمان اندازه اخذ میکند که يك ماده خارجی غیر سگین را که از خلل و فرحش عبور میکند زیرا هم حیوه و هم آب از جرم‌های ماده سگین هستند که از خلال آنها سیاری ماده غیر سگین که بطور محسوس مقاومتی بخرج نمیدهد عبور میکند و ظاهراً این ماده غیر سگین اشعه نور و سیاله‌های نامحسوس دیگر میباشد

(نامه بکلارك)

### بهترین دنیاها

خدا بحسب علت اشیاء است زیرا اشیائی که محدود هستند مثل اشیائی که می‌بینیم و تجربه میکنیم، ممکن‌اند و هیچ چیز در آنها وجود ندارد که وجود آنها را ضروری نماید. چه واضح است که زمان، فضا و ماده، که فی‌نفسه بهم پیوسته و هم‌شکل هستند میتوانند از کل، حرکات دیگر و صورتهای دیگری اخذ نمایند. پس باید علت وجود دنیا را که مجموعه کامل اشیاء ممکنه است جستجو کرد و باید این علت را در جوهری جستجو کرد که علت و وجودش را با خود دارد و بنا بر این چنین جوهری ضروری و اندی است و همچنین باید این علت عاقل و مدرك باشد زیرا این دنیا که وجود دارد

چون ممکن است و چون يك عده بشمار از دبیاهای دیگر نیز مدعی وجود هستند پس باید علت دیا رابطه‌ای با تمام این دبیاهای ممکنه داشته باشد تا یکی از آنها را تعیین نماید و این رابطه يك جوهر موحود با امکانات ساده چیر دیگری بجز بهم و عقل که تصوراتی از آنها دارد نمیباشد و تعیین یکی از آنها، چیز دیگری جز فعل اراده که انتخاب میکند نمیتواند بود و قدرت این جوهر است که بدان اراده مؤثری می بخشد و این علت عاقله باید تمام معنی نامتناهی باشد و از حیث قدرت و حکمت و نیکی مطلقاً کامل باشد چرا که این علت به هر ممکنی سرایت میکند و چون کل بهم پیوسته است قبول بیش از يك علت جایز نیست. فهم او منشاء ماهیت‌ها و اراده او سرچشمه زندگیا است این بود برهان وجود يك خدا و بواسطه او منشاء اشیاء بطور احوال

لکن این حکمت نالغه که به یکی و خیر منضم گردیده از انتخاب بهترین اشیاء علت بوزنده زیرا همانطور که شر کمتر يك نوع خیری محسوب است، همینطور خیر کمتر هم يك نوع شری بشمار است، چنانچه مابع از ییل بغیر بزرگتری گردد. اگر وسیله بهتر خلق کردن و حسود داشت افعال خدا هم دستکاری و اصلاحی لازم داشت و چون در ریاضیات وقتی که نه هیچ خدا کثر و نه هیچ خدا قلی وجود داشته باشد، همه چیز بطور یکسان انجام می گیرد، و یا وقتی اینهم امکان پذیر باشد هیچ کاری انجام نمیشود، همینطور در موضوع حکمت نالغه میتوان گفت که این حکمت بیر نظم و ترتیبی کمتر از ریاضیات ندارد و اگر بین دیا های ممکنه بهترین دیاها وجود نداشت خدا هر گر هیچ دیائی را نمیآفرید

من دیا را تمام سلسله و مجموعه کلیه اشیاء موحود اطلاق میکنم برای اینکه بگویند که چندین دنیا ممکن است در زمانهای مختلف و مکانهای مختلف وجود داشته باشد زیرا همه آنها را باید يك دنیا و یا اگر میخواهید يك جهان بشمار آورد و وقتی تمام زمانها و مکانها را برکنند همیشه این سکه بصحت خود باقی میماند که يك عده بشمار از دبیاهای ممکنه وجود دارد که باید خدا بهترین آنها را انتخاب نماید چرا که او هیچ کاری انجام نمیدهد مگر آنکه بر وفق حکمت عالیه باشد

ممکن است حرفی که نتواند جوابی باین استدلال بدهد تا برهان خلقی پاسخ دهد و بگوید که وجود دیا بدون گناه و بدون روح و الم نیز ممکن بود اما من تکذیب میکنم که در آنصورت باز هم دیا بهترین دیاها باشد زیرا باید داست که در هر يك از دیا های ممکنه همه چیز بهم پیوسته



و جهان، هر چه باشد، مثل اقیانوس، يك تیکه است .  
 و کمترین حرکتی در آن اثر خود را بهر فاصله‌ای که باشد بسط میدهد  
 هر چند این اثر به نسبت فاصله کمتر محسوس شود بقسمی که خداوند یکبار  
 برای همیشه همه چیز را از پیش در دنیا منظم نموده و دعاها و کارهای يك  
 وبد و سایر موضوعات را پیش بینی کرده و هر چیز پیش از اینکه قدم بعرضه  
 و خود گذارد در تصمیمی که در باره وجود تمام اشیاء گرفته شده شرکت  
 کرده است . ندیسان اگر کمترین شری که در دنیا وجود دارد ، وجود  
 نمیداشت ، دیگر آن دیبایمی نبود که بوسیله خالق که آنرا انتخاب کرده  
 بهترین دیبایمی ممکنه بقلم رفته باشد

درست است که میتوان دیبایمی ممکنه‌ای بدون گناه و بدون بدبختی تصور  
 کرد و از آنها داستاها و مدنه های فاضله پدید آورد اما همین دنیاها هم از  
 دنیای ما خیلی پست تر از کار در میآمدند من نمیتوانم جزئیات این موضوع  
 را بشما شان دهم زیرا مگر من میتوانم لایتناهی‌ها را بشاسم؟ مگر میتوانم  
 آنها را بشما شان دهم و آنها را باهم مقایسه بمانم؟ اما شما باید بامن این  
 دنیا را کاملترین دنیاها بدانید زیرا خدا این دسا را آچمان که هست  
 انتخاب کرده . از طرف دیگر ما میدانیم که غالباً يك شرموجب خیری است  
 که بدون این شرخیر مزبور حاصل نمگردید و حتی غالباً دو شر باعث يك  
 خیر بزرگ گشته‌اند .

مثل دو مایع که گاهی جسم خشکی را تولید میکنند ، و شاهد مثال  
 الکل و ادرار است که توسط وان هلموت مخلوط گردیده یا مثل دو جسم  
 سرد و تار يك که آتشی بزرگ تولید میکنند شاهد مثال يك مایع اسید  
 و يك روغن خوشبو است که توسط مسیوه و فرمان مزوج گردیده - يك سردار  
 قشون گاهی اشتباه میمونی مرتکب میشود که باعث فتح و پیروزی در يك  
 سرد میگردد .  
 (الهیات)

### زبان عمومی

موقعی که از انگلستان بزم هلدن بکشتی ششتم مدتی در رود تایمز  
 دچار بادهای مخالف شده از حرکت بازماندم و در خلال آنمدت چون بیدار شتم  
 چه باید کرد و در کشتی هم مونس و همدمی نداشتم ناگزیر بافکار دورو  
 دراز فرورفتم و بخصوص در باره قصد دیرینه خود راجع بایجاد يك زبان  
 منطقی که کمتر نتیجه آن تعمیم و ارتباط معاهیم مختلف است بتفکر پرداختم

و استعمال واقعی این زبان نه برای حرف زدن بلکه سرای تشریح افکار خواهد بود زیرا اگر ما واجد چنین زبانی که من درک میکنم بودیم میتوانستیم در فلسفه و اخلاق تقریباً همانطور استدلال کنیم که در هندسه میکردیم زیرا حروف افکار مبهم و گریزان ما را در این موضوعات تثبیت میکردند و در این علوم اگر حروف درمیان نباشد قوه تخیل هیچ کمکی بما نخواهد کرد. کسانی که روش هائی پیش پای ما گذاشته اند بیشک دستورات بس سودمندی بما میدهند اما وسیله بکار بستن آن دستورات را بما نمیدهند و میگویند هر چیزی را باید بطور واضح و روشن دریافت و باید از چیزهای سبب بمرکبات پرداخت و باید افکار خود را تقسیم نمود و قس علیهذا. اما این دستورات چندان نکار نیاید چنانچه چیز بیشتری بما نگویند. زیرا وقتی تقسیم افکار مادرست انجام نگیرد بیشتر از آنکه ذهن را روشن کند آراتاریک و منشوش میسازد. مسیو دکارت مسلماً مرد بزرگی بود، اما بگمان من آنچه او در این باره بما یاد داده بیشتر نتیجه نبوغ او است تا نتیجه روش او زیرا من تا کنون اطلاع نیافته‌ام که پیروان او با کشفاتی نائل آمده باشند. روش حقیقی باید وسیله محسوس و مؤثری فراهم سازد که ذهن را هدایت و ارشاد نماید، همانطور که خطوط ترسیمی در هندسه چنین خاصیتی دارند و بدون این ترتیب ذهن ما بسرگردانی و گمراهی دچار خواهد گشت. در صورتیکه اگر حروفی از آن قبیل که من درک میکنم در فلسفه و اخلاق داشتیم میتوانستیم منافع و مضار را بحساب آوریم و وقتی موضوع مشورتی در بین بود درجات احتمال را تقریباً نظیر زوایای یک مثلث تعیین نماییم.

(نامه نگالوا)

پایان



## فهرست

صفحه	موضوع
۳	زندگی
۹	فلسفه
۴۷	آثار
۵۱	گلچینی از آثار
۵۱	معرفت جوهر فرد
۶۰	اصول طبیعت
۶۷	درباره جوهر فرد
	تصور فردی هر شخص مشتمل بر کلیه
۶۸	حوادثی است که برای او رخ خواهد داد
۷۰	مفاهیم فطری
۷۹	ادراکات نامحسوس
۸۱	درباره شناخت
۸۲	آزادی بشر
۸۴	زایش و مرگ
۸۶	فضا و زمان
۸۷	خلاء
۸۸	بهترین دنیاها
۹۰	زبان عمومی

### غلط‌هایی که باید تصحیح شود

<u>صحيح</u>	<u>غلط</u>	<u>سطر</u>	<u>صفحه</u>
حرد	خرد را	۱۴	۱۴
هوس	اهاس	۲۰	۲۱
ادراك	ادراكی	۹	۵۴





